LIBRARY
PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
APR 6 1965

VOX EVANGELII

Vol. II

MCMLIX

ANUARIO DE LA

FACULTAD LUTERANA DE TEOLOGIA

Este libro se terminó de imprimir en el mes de Julio de 1959 en los Talleres Gráficos de la IMPRENTA DANUBIO S. R. L., *Balcarce 605, Buenos Aires, Rep. Argentina. Hecho el depósito, que marca la ley 11.723.*

VOX EVANGELII

ANUARIO DE LA FACULTAD LUTERANA DE TEOLOGIA

Editor
Licenciado Béla Leskó
Rector de la Facultad

BUENOS AIRES
1959

v. 2
1959

Contenido

Prólogo, por BÉLA LESKÓ 5

El Ministerio de la Predicación (Ministerium Ecclesiasticum), por Dr. VILMOS VAJTA 7

Martin Lutero y la Iglesia Universal, por GEORGE PÓSFAY 31

¿Que es la Palabra de Dios, por HENRY S. GEHMAN 69

El Pacto, Fundamento de la Iglesia Cristiana, por HENRY S. GEHMAN 79

Israel Antiguo y su lugar en el orden Mundial, por HENRY S. GEHMAN 97

Las Implicaciones Teológicas del Asesoramiento no-directo, por JOSÉ H. DEIBERT 113

Los últimos quince años de Lutero, por RODOLFO OBERMÜLLER 123

PRÓLOGO

Por segunda vez aparece el anuario de la Facultad Luterana de Teología. Con esta edición damos un paso más en nuestra tarea específica que consiste en promover la teología luterana en castellano y divulgar en América Latina el concimiento de Lutero, su historia, teología y pensamientos. Este anunario desea reflejar asimismo la labor teológica de la Facultad realizada en Jornadas Teológicas, y por intermedio de sus profesores. La integración de nuestro cuerpo docente, cada vez más completo, hará posible que sus componentes, quienes hasta ahora han tenido a su cargo varias cátedras cada uno, dispongan de tiempo para dedicarse a la obra científica e investigaciones propias. Es nuestra firme esperanza que los próximos tomos de nuestro anuario sean un índice claro de la evolución anhelada por nuestros docentes.

Después de haber presentado dos estudios neotestamentarios en el primer tomo, incluimos ahora temas relacionados con la Teología del Antiguo Testamento. Su autor, doctor Henry S. Gehman, emérito del renombrado Seminario Princeton en los Estados Unidos, ha tratado estos temas bajo forma de conferencias en nuestras Jornadas Teológicas del año 1957, juntamente con el estudio acerca de la Palabra de Dios.

La Teología Sistemática está representada por un estudio del Dr. Vilmos Vajta, director del Departamento de Teología de la Federación Luterana Mundial, quien dirigiera las Jornadas Teológicas del año 1958. Dos de sus estudios nos presentan a Lutero. Nuestro Profesor Rodolfo Obermüller escribe acerca de un período poco conocido e investigado de la vida de Lutero. El Rdo. George Pósfay contribuye con una síntesis de sus investigaciones basadas en las obras originales de Lutero. Su estudio, que nos muestra los pensamientos de Lutero desde un ángulo poco común, fué expuesto previamente ante nuestro cuerpo estudiantil. El profesor José H. Deibert, de nuestra Facultad, presenta un artículo dedicado a la Teología Práctica.

Nuestros lectores no dejarán de reparar en que esta edición carece de téxtos originales de Lutero traducidos por el profesor Carlos Witthaus. Ello se debe a que la obra traductora de este experto ha alcanzado dimensiones que sobrepasan nuestros límites. Por esta razón, dichas traducciones aparecerán primero en forma de una antología popular, seguida por una edición científica de varios tomos.

BÉLA LESKÓ

354511

EL MINISTERIO DE LA PREDICACION

(*Ministerium ecclesiasticum*)

Dr. Vilmos Vajta

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/vox-evangelii_1959

I

1) En la discusión teológica de nuestros días, los problemas de la Iglesia y el ministerio de la predicación (*ministerium ecclesiasticum*) volvieron a ocupar el primer plano. Hace apenas dos décadas, el trabajo teológico estaba aún supeditado al problema de si era Jesús quién fundó la Iglesia. En otras palabras: ¿puede ser considerada la Iglesia como parte orgánica del Evangelio? Esta pregunta fué dificultada por una herencia teológica "protestante" que prefería hablar del Reino de Dios en lugar de la Iglesia, y que consideraba la Iglesia como un fenómeno posterior, y hasta esencialmente "católico romano". Ello iba relacionado con la idea de un sacerdocio universal, interpretado en forma liberal, el cual llegaría a dudar de la razón de ser del ministerio de la predicación, y vería en la predicación y el orden de la Iglesia, el fantasma de la "jerarquía".

En la actualidad podríamos considerar semejante formulación del problema como un punto de vista teológico anticuado, al menos en cuanto a la doctrina referente a la Iglesia. Fueron sobre todo los estudios exegéticos los que condujeron al convencimiento de que no era posible imaginarse a Jesucristo como Mesías, como Hijo del hombre, sin el pueblo que le pertenece; sin la congregación elegida. La congregación del Mesías está íntimamente ligada a la realidad escatológica de los últimos tiempos.

En cambio resulta problemático si en la cuestión del ministerio de la predicación podemos hablar, en forma parecida y con la misma naturalidad, de haber sacado las consecuencias de una nueva comprensión teológica acerca de la Iglesia también respecto al ministerio de la predicación. ¿Es posible que también el ministerio de la predicación pueda considerarse como parte orgánica del Evangelio? ¿Constituye, en realidad, este ministerio un factor constitutivo de la esencia de la Iglesia? En caso afirmativo—¿Cómo pueden formularse los rasgos característicos esenciales del ministerio de la predicación?

Estas y otras preguntas son las que debe formular nuestra teología con toda exactitud. Son problemas candentes, y no solamente para aquellos que en el ministerio de la predicación

ya han recibido un "llamado oficial" (*"rite vocatus"*) o que se preparan para este servicio. Para todo miembro de la Iglesia de Cristo es un problema vital saber cómo puede ganarse la salvación preparada en Cristo, o cuáles son los medios divinos mediante los cuales llega a participar en la liberación salvadora y redentora por Cristo. De esta manera, el ministerio de la predicación es un problema vital no sólo para el pastor, sino para toda la comunidad cristiana.

2) No quisiera detenerme explicando extensivamente por qué debe contestarse en sentido afirmativo la pregunta: ¿Pertenece o no el ministerio a la esencia de la Iglesia? Me limito a comunicar hechos sencillos que sirven de prueba de que por idiosincrasia forma parte integral de la Iglesia de Cristo, del Evangelio.

a) Desde el punto de vista *exegético* se nos presenta claramente el hecho de que Jesús llamó a determinados hombres, a saber: a los apóstoles, para anunciar y administrar el Evangelio. En nuestros días ya no podemos hacer lo que no hace mucho tadavía, habríamos considerado justificable; o sea, tomar por dado que las palabras dirigidas a los doce discípulos llamados y elegidos, son palabras que atañen a cualquier cristiano. Ahora bien: si el papel asignado de este modo a los apóstoles, es decir, el de enviados para un servicio especial, reviste caracteres especiales en la congregación mesiánica, resulta natural que en las congregaciones formadas después de Pentecostés encontremos también el ministerio de obispo y presbítero al lado de los apóstoles. Estos se distinguen de aquel servicio, el cual, bajo la forma de testimoniar a Cristo —para citar un ejemplo— era tarea de cada uno de los cristianos.

b) Como *hecho histórico* puede constatarse que la Confesión de Augsburgo también habla del ministerio de la predicación (Art.V) y del orden eclesiástico de la Iglesia (Art.XIV). Al hablar de la Iglesia nos olvidamos a menudo de tales hechos, puesto que el Artículo principal (VII) que se ocupa de la Iglesia, nada menciona al respecto. Pero —¿acaso no es suficientemente convincente el argumento de que a continuación directa del Artículo IV acerca de la justificación—, es decir, antes del Artículo sobre la Iglesia, se trata del ministerio con miras de "lograr semejante fe"? En consecuencia, sólo mediante el ministerio de la predicación, la justificación por la fe llega a ser realidad en la congregación.

c) Una consideración *sistemático-teológica* nos conduce igualmente al ministerio de la predicación. En el fondo, la palabra y los sacramentos no son realidades estáticas, sino que

su misma naturaleza consiste en ser funciones. La Palabra de Dios no es un libro encerrado entre dos tapas, sino palabra anunciada, mensaje, kerygma. Así, como palabra anunciada fué escrita; no para llegar a ser más adelante un documento existente, sino para ser anunciada, para ser transmitida al mundo por los enviados de Cristo. Lo mismo vale para los sacramentos. A fin de que el bautismo pueda ser tal, no solo se necesita agua, palabra, y un niño o adulto que bautizar, sino también un enviado de Cristo para ejecutarlo. También la Santa Cena existe únicamente por ser repartida por medio de los enviados de Cristo. Ello significa: sin la administración o transmisión de los medios de salvación, es decir, sin el ministerio de la predicación, tampoco existen los sacramentos. De este modo puede entenderse el silencio del Artículo VII de la Confesión de Augsburgo acerca del ministerio de la predicación, ya que en la definición dada en el mismo: "Esta Iglesia es la congregación de los santos, en la cual el Evangelio es rectamente enseñado y los Sacramentos son administrados en rectitud", implica la función del ministerio de la predicación.

d) Finalmente existe asimismo una *consideración índole práctica* que nos conduce al ministerio de la predicación. El "buen orden" dentro de la congregación exige que el servicio en la palabra y sacramentos sea realizado por una persona "regularmente llamada" (*rite vocatus*), o sea, enviada al servicio mediante las oraciones de la congregación y la imposición de las manos, y a la cual la Iglesia, a través de sus servidores designados para ello (los obispos), transmita la orden recibida de Cristo.

La enumeración de estos factores basta para comprobar que: *El ministerio de la predicación forma parte orgánica de la proclamación de la Palabra y de la administración de los sacramentos de la Iglesia, sin los cuales no existe Iglesia ni salvación.*

II

Hablemos ahora más detenidamente de la esencia del ministerio de la predicación. El modo más evidente de caracterizarlo consiste en señalar aquellos hecho de salvación sin los cuales no existiría ministerio de predicación alguno.

1) *La Resurrección de Cristo.* — Es cierto que Cristo envió a los apóstoles ya antes de su calvario para anunciar el Reino de Dios. Hasta los dotó de amplios poderes (exousía).

Sin embargo, su servicio no se hace realidad. Por lo contrario, en la noche de Getsemaní de Cristo se separan. Pedro reniega de su maestro; sólo el amado discípulo Juan no abandona la Cruz. La aparente derrota de la Cruz paraliza también a los discípulos. Unicamente cambia la situación cuando comienza a difundirse la nueva de la resurrección de Cristo. De inmediato, la grey de los discípulos se reanima y la aparición del Resucitado es la última preparación para el servicio. Los testigos de la resurrección están dispuestos para el servicio en la fuerza de Cristo, el Señor. Si el maestro hubiese permanecido en el cautiverio de la muerte, ellos no tendrían mensaje alguno para el mundo, puesto que entonces, en el mejor de los casos, Cristo no llegaría a ser más que una de las grandes personalidades del mundo. La resurrección, en cambio, es un mensaje de tal magnitud que significa la victoria por encima de la muerte, y con ello, el vencimiento del poder del pecado. Ahora, en la fuerza del Señor resucitado, el Evangelio ya se hace oír con vigor. (I. Cor. 15 sigtes. 14).

2) *El don del Espíritu Santo.* — El comienzo del anunciamiento apostólico y la venida del Espíritu Santo están en relación estrecha. La Escritura la define así: "Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen". (Hech.2,4). En realidad, hasta el día de hoy no se ha podido comprobar en que consistía ese don de lengua. Sin embargo, trátase de un rasgo de importancia decisiva en la descripción del primer Pentecostés por establecer la presencia de los pueblos en el presentes: "...les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios." (v. 11). Sin embargo, una cosa es segura: aquí no se trata del hablar sin sentido, sino de dar testimonio, un testimonio que conduce a la conversión. De este modo, el Espíritu concede la capacidad para el servicio. (II.Cor.5,5.). En el don del Espíritu Santo cúmplese también la promesa dada en sus palabras de despedida dirigida a los discípulos: "Mas el Consolador, el Espíritu Santo, al cual el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas, y os recordará todas las cosas que os he dicho". (Juan 14,26). Esta función del Espíritu Santo es fuente insubstituíble del ministerio de la predicación. "Mas recibiréis la virtud del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros, y me seréis testigos.....hasta lo último de la tierra. "(Hech. 1,8). El cumplimiento de esta promesa es condición y fundamento del ministerio de la predicación.

3) *La segunda venida de Cristo* (parousía). — Cuando el Señor resucitado ascendió al cielo, dijo esta palabra angelical

a los discípulos; "Este mismo Jesús que ha sido tomado desde vosotros arriba en el cielo, así vendrá como le habéis visto ir al cielo". (Hech. 1,11). La certidumbre de la segunda venida de Cristo es el elemento orgánico de la proclamación apostólica de la palabra que se está iniciando. "Porque es menester que todos nosotros aparezcamos ante el tribunal de Cristo". (II.Cor. 5,10). Con miras a este día del juicio es que la proclamación apostólica de la palabra llama y reúne a la congregación de los últimos días. Este es el día en que se apaga la palabra que llama, la palabra del Evangelio; en espera de ese día, la congregación celebra el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo; en preparación a ese día nos hacemos bautizar en la muerte de Cristo. a fin de que "...como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en novedad de vida. (Rom. 6,4). La parousía es la meta hacia la cual el servicio de la Iglesia señala anunciando la paciencia de Dios para con este mundo pervertido. A la parousía se refiere la amonestación apostólica dirigida a los que están en el ministerio de la predicación para que peleen la "buena batalla de la fe"; para la proclamación inconmovible de la palabra; para estímulo y castigo (I.Tim. 6.12 sigtes; II Tim. 4,1 sigtes; Tit. 2,11 sigtes.). Debido a la realidad de la parousía se intensifica la lucha por la pureza del ministerio de la predicación. Característica para los últimos tiempos es la proclamación intensiva del Evangelio en el mundo entero, en medio de la aparición de los falsos profetas, el Anticristo, (Mateo 24,4 sigtes.). La solución del enigma de que el ministerio de la predicación siga existiendo hasta en medio de las penurias de esos últimos días, tiene su explicación en la certidumbre de la segunda venida de Cristo.

Teniendo presente estos tres hechos de salvación, podemos definir el ministerio de la predicación de la siguiente manera: *En el período comprendido entre la resurrección de Cristo y la parousía, el ministerio de la predicación es el instrumento del Espíritu Santo, a fin de que, antes del Día del Juicio, llame a la conversión mediante el testimonio dado acerca de la Resurrección, y para que, con ayuda del don del Espíritu Santo congregue, fortalezca y edifique la Iglesia que es la comunidad del pueblo elegido de Cristo. El ministerio de la predicación es la proclamación de la victoria de Cristo en un mundo gobernado, durante algún tiempo todavía, por el pecado, la muerte y Satanás; pero en el cual el Espíritu Santo, como primer enviado del mundo venidero, consuela y fortifica a la congregación mediante la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos, en la certidumbre de la esperanza del día de Cristo.*

El ministerio de la predicación es, pues, una realidad *escatológica.* Forma parte esencial de la historia de la salvación de los últimos tiempos; a la par que garantía de la gloria venidera para la Iglesia. Estando aún al servicio del viejo eón, pero señalando al mismo tiempo al eón venidero como testimonio del eón nuevo, venidero, o sea, en el momento de la coexistencia de ambos eones, constituye el pastorado del pueblo de Dios hasta la llegada del día "...cuando apareciere el Príncipe de los pastores" (I.Pedro 5,4) y "porque el Cordero que está en medio del trono los pastoreará, y los guiará a fuentes vivas de aguas; y Dios limpiará toda lágrima de los ojos de ellos". (Apocalipsis 7,17).

III

La definición escatológica del ministerio de la predicación tal como se ha hecho arriba, trae dos consecuencias que debemos encarar ahora.

1) El ministerio de la predicación se basa exclusivamente en los hechos de salvación dados por Dios, es decir, en las realidades de la Resurrección, la venida del Espíritu Santo y la parousía. Existe solamente como mensajero del nuevo eón que irrumpió en este mundo. *Estas son las condiciones que la delimitan.*

2) El ministerio de la predicación, por vivir todavía en este mundo, pero anunciando al mismo tiempo al venidero, está al servicio de las condiciones de este mundo, sin que este mundo pudiese fomentar o impedir su servicio. Esta es su *libertad.*

Consideremos ahora cuál es el significado de ambas características dentro de la realidad concreta del ministerio de la predicación.

1.

El ministerio de la predicación es una orden de Cristo. — Él es el que envía y determina la tarea con la que el ministerio de la predicación se presenta a nuestros ojos como un servicio singular, existente en sí. La pregunta acerca del origen del ministerio de la predicación señala, pues, nítidamente su esencia que no es de este mundo. Cualquier otro intento de explicar el origen del ministerio de la predicación (como por ejemplo, aquella opinión tan frecuente de que se puede explicar "sociológicamente") significa la negación del ministerio de la predicación como realidad escatológica. Me-

rece atención el hecho de que en el Nuevo Testamento, el servicio de los doce está basado en la elección, el envío y el otorgamiento del poder por Cristo. (Marcos 3, 13 sgtes; Mateo 10, sgtes. y paralelas). Con este envío de los discípulos, Cristo trasmite la misión con la cual el Padre lo ha enviado a este mundo: "El que recibe al que yo enviare, a mí recibe; y él que a mí recibe, recibe al que me envió." (Juan 13,20) "...como me envió el Padre, así también yo os envío" (Juan 20,21; compárese 17,18). El apóstol Pablo construye su servicio entero sobre tal orden, proveniente del Resucitado. Pensemos solamente en el acontecimiento de Damasco, o por ejemplo, en la introducción de la Epístola a los Gálatas: "...no de los hombres, más por Jesucristo y por Dios el Padre, que lo resucitó de los muertos". (Gál. 1,1). Es sobre esta base que se cimienta la autoridad del ministerio de la predicación, de manera que el apóstol hasta puede pronunciar el anatema frente a los falsos maestros. También allí donde el Espíritu Santo llama al servicio, surge simultáneamente la indicación que señala a Cristo: "Por tanto mirad por vosotros, y por todo el rebaño en que el Espíritu Santo os ha puesto por obispos, para apacentar la iglesia del Señor, *la cual ganó por su sangre*". (Hechos 2,28). Entonces es Dios, el Espíritu Santo, quien los envía por orden suyo al servicio en la congregación de Cristo.

Esta orden de Cristo de ejercer el ministerio de la predicación se refiere a la proclamación de la Palabra, es decir, a la administración de los dones de la remisión de los pecados. Más también los sacramentos del Bautismo y de la Santa Cena para cuya administración llamara Jesús a sus discípulos, forman parte orgánica de este kerygma. El Resucitado que tiene poder sobre cielo y tierra, envía a sus discípulos a este amplio mundo con la palabra, con el bautismo, y con el don de la remisión de los pecados. (Mateo 28,18 sigtes; Marcos 16,15 sigtes; Juan 20,21 sigtes.). La orden de celebrar la Santa Cena "Haced esto en mi memoria" cobra asimismo su sentido verdadero mediante la orden del Resucitado y Señor venidero.

Esta dependencia entre la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos se define de la siguiente manera en la Confesión de Augsburgo acerca de la Iglesia: "Esta Iglesia es la congregación de los santos, en la cual el Evangelio es *rectamente* (puro) enseñado y los Sacramentos son administrados en rectitud". De modo que no se trata solamente de hablar del Evangelio en el ministerio de la predicación; de referirse al mismo y de tener presentes los sacramentos en forma visible; sino que la orden habla de la pro-

clamación *recta* del Evangelio y la *recta* administración de los sacramentos. Esta insistencia es esencial porque —tal como hemos mencionado anteriormente —el ministerio de la predicación como realidad escatológica debe defender su pureza, su autenticidad; en una palabra: su dependencia del Evangelio frente al "servicio" anticristiano.

a) ¿En qué consiste la proclamación *recta* de la Palabra?

Esta pregunta origina dificultades evidentes. Estamos acostumbrados a decir que la proclamación recta de la Palabra consiste en que ha de ser *bíblica.* Debe mantenerse fiel a la proclamación apostólica de la Palabra de la misma manera como proclamara el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento: la nueva unión en Cristo, el Señor muerto y resucitado que diera a su pueblo el don del Espíritu Santo hasta que viniera para juzgar a los vivos y a los muertos. Definimos entonces, con todo derecho, la condición de la proclamación bíblica de la palabra con la explicación del "pure" que aparece en la Confesión. Sin embargo, en cuanto así la formulamos surgen las dificultades.

Sabemos por experiencia que una proclamación de la Palabra no se vuelve bíblica por el mero hecho de apoyarse en un texto leído, ni tampoco por llenar con otras citas bíblicas lo que intenta decir. No cumple con esa exigencia de pureza en la proclamación de la Palabra al dar una reproducción fotostática del texto; al repetir la palabra sacra en que se basa, en forma de una paráfrasis, por ejemplo.

La pureza de la proclamación de la Palabra puede ser conservada exclusivamente mediante la lucha con que se confronta con "el otro Evangelio". Allí donde esta lucha está ausente y sólo se produce la repetición de frases —aunque sean frases bíblicas— allí se desvanece la pureza de la proclamación. Con esta aclaración no hemos hecho más que revestir con palabras distintas aquella convicción de que es preciso mantener cuidadosamente separados la Ley y el Evangelio, y que el amalgamiento de ambas significa tanto como la proclamación de un Evangelio falso. La ley como camino de salvación se encuentra en oposición con la salvación creada por Cristo, y por lo tanto está sujeta al juicio; es la voz de la muerte en lugar del gozoso mensaje de la vida. Es pura aquella proclamación de la Palabra que acerca el hecho mediante todos los textos bíblicos a aquellos que la escuchan, y los coloca ante la decisión entre esos dos caminos.

Existe una proclamación de la Palabra empeñada en conservar su pureza gracias al recurso de presentar el Evangelio en su pureza hermenéutica como si también para la congregación de los creyentes hubiese dejado de existir el camino

de la "salvación" por la ley como exigencia y tentación constante. Pero el ministerio de la predicación no llena su cometido cuando intenta manifestar su pertinencia al mundo venidero olvidando las condiciones de la vida en éste. Semejante proclamación de la Palabra no es pura, sino irreal, y hasta ficticia, por colocar a la congregación en aquella situación que sólo después de la cesación del ministerio de la predicación, o sea, después de la segunda venida de Cristo, llegará a convertirse en realidad. Sólo entonces puede ser callado el fracaso del camino de la ley; sólo entonces podremos sumergirnos en alabanzas del Cordero sentado en el trono. Ahora, en cambio, estando nosotros todavía en este mundo, el Evangelio se halla en medio del fuego graneado de los constantes ataques de la ley, en el cual tambalean hasta los más firmes.

Desde luego existe también la posibilidad de formular la tentación del camino de la ley en la proclamación de la Palabra de tal manera que despierta la impresión que ésto se refiere únicamente a los infieles, a los enajenados de la Iglesia; a todos menos a sí mismo como servidor de Cristo. Sin embargo, en la congregación reunida para escuchar la Palabra, se encuentran muchísimos seres para los cuales seguirá existiendo el "otro Evangelio" como tentación hasta el día de su muerte, debido a la condición del hombre natural. Tal vez, también de ellos pueda decirse que en su fuero íntimo se regocijan de la ley divina; pero al mismo tiempo los aprisiona otra ley, la realidad del viejo Adán. Al escuchar al que proclama la Palabra, al que está fuera de esta lucha y esta tentación —para así decirlo— y que por lo tanto habla como "puro", experimenta la sensación de que para su propia persona no existe posibilidad alguna de seguir el camino de Cristo; que la sentencia "dictada" contra él lo separa de la Iglesia de Cristo. Al menos escucha este "mensaje" en lugar de la pureza del mensaje gozoso que para el hombre perdido y condenado trae la salvación en la muerte y la resurrección de Cristo.

Sólo es pura aquella proclamación de la Palabra que cuenta como una realidad la lucha del Evangelio contra la Ley, y tampoco esconde este hecho en el servicio de la proclamación de la Palabra. Podríamos señalar asimismo que Lutero, al caracterizar al teólogo, hace resaltar el "tentatio" al lado del "oratio" y "meditatio". Podemos hacer esto con toda confianza durante nuestra discución acerca de la pureza de la proclamación de la Palabra, "Porque no tenemos un Pontífice que no se pueda compadecer de nuestras flaquezas; mas tentado en todo según *nuestra* semejanza, *pero* sin pecado." "La tentación está en la situación en que la congregación de Cristo se encuentra a diario en el tiempo anterior a la llegada

del Juicio Final. Sólo es pura aquella proclamación de la Palabra que tiene en cuenta este hecho; y sólo aquél que está dispuesto a seguir la senda del servicio en compañía del Pontífice tentado es predicador puro de la Palabra.

Consecuencia práctica de este entendimiento es que el predicador ha de tener en cuenta este hecho ya durante su preparación para el servicio, esto es, en su cuarto de trabajo. Sólo aquel que logra vencer de rodillas las tentaciones de este mundo, es capaz de anunciar la Palabra pura. Aquel que puede seguirle al pontífice Cristo hasta los abismos de la tentación; que con Él puede soportar la crucifixión del viejo Adán, para poder entrar en una nueva vida. En esta situación creada por la tentación, el predicador es el primero quién. en su preparación para el servicio, se encuentra frente al Evangelio de la Palabra y todo el conjunto del "otro Evangelio" que en este mundo, en la vida diaria del predicador y su congregación, se presenta bajo forma de tentaciones. Por lo tanto, el predicador es también el primero en caer bajo el "martillo que quebranta la piedra" (Jer.23,29) de la Palabra pura. El morir del hombre antiguo y el despertar del nuevo debe tener lugar en el recinto de trabajo del predicador mucho antes de presentarse éste ante la congregación. Es allí donde la Palabra dada ha de librar primero la lucha que concluirá en cada uno de los corazones de la congregación que la escucha. Cuando el predicador abre la boca como alguien entablado en la misma lucha, y no como un espectador neutral para anunciar al Evangelio salvador, entonces no hablará con la voz del superior llamado a juzgar, sino como alguien que forma parte de la congrecación reunida para escuchar la Palabra; alguien capaz de sufrir junto con los demás todos los tormentos del sacrificio del hombre antiguo; alguien que puede salvarse también a sí mismo únicamente "así como por fuego" (I. Cor. 3,15), fortalecido por los "gemidos indecibles" (Rom. 8,26) del Espíritu.

Desde luego, ese compartir los sentimientos y sufrimientos (*"sympathia"*) con la congregación frente a la tentación no implica en absoluto la presencia de la proclamación pura de la Palabra. Esto es el caso cuando el predicador no logra transmitir, precisamente en esta situación, el gozoso mensaje de la Resurrección. Sin embargo, él es testigo de la Resurrección y predicador del Evangelio. Dar testimonio de este fundamento de la esperanza cristiana es la clave de la proclamación pura de la Palabra. "Los pecados te son perdonados... levántate, toma tu cama, y vete a tu casa". (Mateo 9,5 sigtes.). Estas palabras son palabras de la nueva vida en Cristo, las cuales sólo pueden ser transmitidas mediante la proclamación

pura del Evangelio. En su proclamación está el poder y la fuerza del ministerio de la predicación.

La Palabra así proclamada es el mensaje de la Biblia. Semejante predicación es bíblica, y no solamente en la forma sino también en su substancia. Este mensaje acerca de la muerte y la resurrección de Cristo conduce a la vida por la puerta estrecha de la tentación. En esta realidad del ministerio de la predicación se manifiesta en aquella ligadura que por su naturaleza es la unión con Cristo. Esta ligadura del predicador lo conduce también a él y a su congregación a la vida; a la vida eterna con el Señor resucitado. Este es el sentido del servicio de la Iglesia.

b) Llegamos ahora a la consideración de otro aspecto del ministerio de la predicación. Nuestra pregunta es: ¿En qué consiste la *recta* administración de los sacramentos?

Volvemos a iniciar nuestra contestación con una observación: podemos adoptar como acertada aquella interpretación según la cual la recta administración de los sacramentos debe ajustarse a la institución de los mismos hecha por Cristo. Aquello que dijimos respecto al carácter bíblico de la proclamación de la Palabra, puede ser aplicado también a esta definición. Porque debemos tener presente que la recta administración de los sacramentos no se ha realizado con su mera "ejecución" — y que se nos perdone la expresión. Los sacramentos no funcionan como *"opus operatum"*. Recordemos las palabras iniciales del Artículo V de la Confesión de Augsburgo: *"ut hunc fidem consequamur"* (para "lograr esta fe", o sea ,a la fe justificadora de la gracia gratuita en Cristo: *"gratia gratis data"*): Dios instituyó el ministerio del predicador para dar Evangelio y Sacramento. Hacemos bien en buscar la contestación a la pregunta de la recta administración de los sacramentos a la luz de esta afirmación.

Desde luego debemos saber que el Espíritu Santo despierta la fe "dónde y cuándo quiera Dios". Mas Dios utiliza para ello la Palabra y los Sacramentos como "instrumentos mediadores", o sea, el ministerio de la predicación. A su vez, el servidor que administra los sacramentos debe saber, en su responsabilidad frente al Cristo venidero, que existe una diferencia entre la ejecución mecánica y el servicio pastoral. El "intentio" espiritual no debe consistir, por lo tanto, en el correcto acto litúrgico, sino en el deseo que el pecador pueda creer ahora. Preséntase el problema de saber si, ateniéndonos a esta medida, administramos o no rectamente los sacramentos.

El problema comienza con la pregunta si es recto en sí

tratar los sacramentos en el sentido de colocarlos a continuación de la proclamación de la Palabra, transformándolos así en instrumentos secundarios de la gracia. Creo que, hablando en general, pueden observarse los siguientes hechos respecto al luteranismo: 1) El bautismo se convirtió en un acontecimiento aislado a principios de la vida humana; y solamente en algunas pocas Iglesias vuelve a encontrar poco a poco el camino hacia la vida de la congregación. En muchos casos fué separado de la Iglesia para ser degradado a una fiesta familiar, y casi hasta un mero pretexto para darle un nombre a una persona. ¿Dónde, en la vida de la Iglesia de nuestros días, se realiza todavía contínuamente esta *acción divina,* mediante la cual *Él* nos arrancó de este mundo para adoptarnos como hijos *suyos* y llamarnos por nuestro nombre? — 2) La confesión, cuyo carácter sacramental, si bien no ha quedado establecido en nuestra Iglesia, ocupa sin embargo, un puesto destacado en nuestras escritos confesionales. A pesar de ello se ha perdido casi por completo en nuestras Iglesias Luteranas, y sólo de cuando en cuando vuelve a integrar con todo su caudal las usanzas de la Iglesia. — 3) La relegación de la Santa Cena en algunas Iglesias tuvo por consecuencia la administración de estos sacramentos del orden del servicio "central", celebrándola —por así decirlo— solamente como una especie de apéndice para una parte de la congregación. En muchas Iglesias, esta costumbre ha quedado alterada en mucho, pero... ¿dónde hemos llegado ya tan lejos como para que la totalidad de la congregación reciba de continuo y con regularidad la Santa Cena? — 4) A todo ello puede agregarse la observación general que allí donde se ha efectuado la renovación de los sacramentos, ésta se ha transformado a menudo en un asunto de corazón de un grupo dentro de alguna Iglesia, o bien de un grupo que se ha separado de la Iglesia. De esta manera, la vida sacramental fué privada precisamente de su característica más importante, que es el hecho de que ha sido instituída para la formación del Cuerpo de Cristo, para la totalidad de la Iglesia, y no para estar al servicio de intereses particulares. Allí donde bautismo, confesión o administración de la Santa Cena constituyen asuntos especiales de un grupo cualquiera, la vida de la Iglesia no funciona bien del todo.

Frente a la desvalorización de la vida sacramental bien puede citarse el Artículo XIII de la Confesión de Augsburgo acerca del empleo de los sacramentos: "Del uso de los Sacramentos las Iglesias enseñan que los Sacramentos fueron instituídos no tan sólo como simples distintivos de profesión entre los hombres, sino más bien para que sean signos y testi-

monios de la voluntad de Dios para con nosotros, instituídos para despertar y confirmar la fe en los que los reciben" ¿Pueden las congregaciones de nuestra Iglesia Luterana confesar ésto también en nuestros días? Acaso los sacramentos no se han transformado precisamente en distintivos entre los hombres? ¿Acaso no nos aferramos aún hoy a los vestigios de un pensar teológico protestante anticuado que sustituía la vida sacramental de la Iglesia por el pensamiento espiritual que no concede mucha importancia a las señales "exteriores" de los sacramentos? No existe el peligro de que en la Iglesia Luterana siga subsistiendo la antigua levadura empeñada en liberar, mediante reflexiones liberales, el ministerio de la predicación de su atadura a Cristo?

Este papel secundario de la vida sacramental se pone de manifiesto cuando se va borrando la estrecha relación de los sacramentos con la historia de la salvación. Cuando ya no se ve en el bautismo la relación entre la muerte y la resurrección de Cristo, también pierden su significación aquellas palabras que en el Catecismo Menor de Lutero enseñan que: "Este bautizar con agua significa que el viejo hombre en nosotros debe ser ahogado por pesar y arrepentimientos diarios, y morir con todos los pecados y malos deseos, y en cambio debe salir y resucitar diariamente el hombre nuevo, que viva eternamente delante de Dios en justicia y pureza." —Sin embargo, es la acción de Dios la cual, en el bautismo, nos incluye en la muerte de Cristo, a fin de que ella nos haga nacer de nuevo y nos mantenga para el día de la resurrección, para el cumplimiento de la promesa dada en el bautismo. (Rom. 6,3). Del mismo modo participamos, por el don de la Santa Cena, en la muerte y resurrección de Cristo según la promesa: "El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece, y yo con él." (Juan 6,54). Ahora bien: cuando en el servicio de la Iglesia Cristiana se desvanece la relación de los sacramentos con estos hechos de gracia, los sacramentos son desplazados por acciones piadosas, psicológicas y místicas, del hombre. Entonces, los méritos humanos ocupan el lugar de preeminencia; el lugar de la obra de Dios, que es la fe.

Extremando la forma, podríamos formularlo de esta manera: muerte y resurrección de Cristo no son remotas; no pertenecen al pasado adonde, en tal caso, el hombre tendría que volverse, sino que están entre nosotros en la presencia sacramental del bautismo y de la Santa Cena. La muerte en la cruz y la resurrección de Cristo no pertenecen al pasado, sino que están presentes en la vida sacramental de la Iglesia. Allí es donde el hombre de hoy llega a la fe, mediante el don del Espíritu Santo.

Esto basta ya por sí solo para comprobar que la recta administración de los sacramentos en el ministerio de la predicación exige la renovación sacramental en nuestras Iglesias precisamente en el interés del Evangelio puro. Esto significa lógicamente que el ministerio de "cura pastoralis" ha de cobrar nueva fuerza. Porque los sacramentos tienen un carácter muy personal frente a la proclamación de la Palabra. En el bautismo basta con señalar que mediante el agua a la cual está ligada la promesa de la Palabra, el individuo es puesto personalmente bajo el amparo del nombre del Dios trino. Debido a la "gratia praeveniens" el servicio del ministerio puede dirigirse a la oveja perdida y asegurarle la invariable gracia divina. También en la confesión la promesa de la remisión de los pecados dada al pecador arrepentido puede ser pronunciada en forma muy personal: Tus pecados te son perdonados". También es característico para la Santa Cena que vino y pan sean administrados a cada cual *individualmente*, o sea: "Dado por ti", "derramada para el perdón de tus pecados". En la administración, la usanza litúrgica de esta fórmula sencilla, dirigida al individuo, resulta un instrumento importante de la certeza de la gracia. La omisión de los demás versículos bíblicos al citar esta única palabra: "por ti", grabándola así en el corazón que vive con los medios de la gracia, sería una exigencia litúrgica que es poco menos que una orden. Esta administración enteramente personal de la acción salvadora de Cristo es, en el don de los sacramentos, el instrumento del verdadero despertar de la fe, bendito por el Espíritu Santo. El sentido más profundo de la administración recta de los sacramentos, y conducente a la fe, se halla en este estar ligado a Cristo. Esto es el ministerio de la predicación.

Al hablar de este "estar ligado" del ministerio de la predicación partíamos del hecho de que el mismo se funda en la orden de Cristo, el Señor muerto y resucitado; dador de Su Espíritu Santo: el que vuelve para el juicio. "Embajadores en nombre de Cristo" (II Cor 5,18 sigtes). Recordemos ahora que este llamamiento a embajador se transforma en el "ordinatio", en llamamiento personal, en determinación personal, para todo servidor "oficialmente llamado" de Cristo. El servidor no puede alterar la orden. El Señor exige fidelidad al servidor. Y obediencia hasta la muerte. El "ordinatio" lo obliga a ello. El servidor de la Iglesia que ha permanecido fiel a Cristo aguarda al Señor venidero en la esperanza de la salvación prometida. (I Cor 4,1 sigtes.).

2.

Empero, la atadura del ministerio de la predicación no abarca todo cuanto debemos decir al respecto. Era preciso hablar de la ligazón porque el ministerio de la predicación no es de este mundo, sino una realidad escatológica. Su atadura se basa en que pertenece al mundo venidero. Pero al mismo tiempo sigue sirviendo en este mundo, dado que su misión es válida precisamente hasta el día de la parousía. *Su atadura al mundo venidero, en cambio, significa al mismo tiempo su libertad frente a este mundo.* El llamamiento y mensaje de Cristo, en cambio, lo hacen verdaderamente libre, a fin de que sirva en este mundo, mas no sea de este mundo.

"El cielo y la tierra pasarán, mas mis palabras no pasarán" (Mateo 24,35). En este mundo, sujeto a la caducidad, la Palabra de Dios que llama a la vida eterna por medio del ministerio de la predicación, no está sujeta a la ley de la creación. Aquí donde todo lo demás está sujeto a la muerte, el ministerio de la predicación se anuncia como mensajero de la victoria ganada a la muerte. En consecuencia, el ministerio de la predicación no perece. En la Parousía, su cesación no se produce por integrar el destino "el cielo y la tierra", sino porque *la Parousía significa el cumplimiento del ministerio de la predicación.* Sólo entonces se convertirá en realidad aquello a cuyo servicio la Iglesia se encuentra "todavía hoy"; aquello que espera todavía hoy en la fe. "Porque por fe andamos, no por vista" (II. Cor. 5,7). "Ahora vemos por espejo, en obscuridad; mas entonces veremos cara a cara" (I. Cor. 13,12). "Aquel día" enmudecerá la palabra paciente de Dios que llama al arrepentimiento. Para la segunda venida del Hijo del hombre ya no se necesitan mensajeros ni heraldos, porque entonces el Señor llegará con "poder y gran gloria"; es decir, su dominio sobre el mundo será visto verdaderamente cara a cara. También aquellos que se mostraban incrédulos al escuchar el mensaje de los enviados, caerán, avergonzados, de rodillas ante el Señor aquel día postrero, porque "Por lo cual Dios también le ensalzó a lo sumo y dióle un nombre que es sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y de los que en la tierra, y de los que debajo de la tierra, y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor a la gloria de Dios Padre". (Fil. 2.9 sgtes.). En el mundo sujeto a la muerte, el ministerio de la predicación cumple su misión en la libertad de la vida. Está visiblemente atado a las condiciones de la vida en este mundo: emplea palabras humanas y trae los dones de la promesa de salvación ocultos en los elementos de la creación (agua, pan,

vino). Mas al mismo tiempo no cae bajo la ley de lo perecedero, sino que mira hacia el cumplimiento. En ello está su libertad.

Algunos ejemplos servirán para ilustrar la libertad del ministerio de la predicación; nos limitaremos a citar los más característicos.

a) Pensemos, por ejemplo, en las *dificultades lingüísticas.* La maldición de Babel recae en nuestros días sobre todo en aquella parte de la humanidad que ha llegado a un acercamiento muy estrecho gracias a la evolución de los medios de transporte. Las limitaciones lingüísticas significan una traba muy seria. Existen cosas, como por ejemplo, la cultura humana, los frutos más bellos de la poesía, que no pueden ser vividas debido a las limitaciones de idioma. Sin embargo, en este mundo dividido por tantas lenguas, el mensaje del Evangelio puede ser traducido hasta en los idiomas de las culturas más primitivas (pensemos solamente en la extraordinaria cantidad de traducciones de la Biblia!). El gozoso mensaje que confiesa a Cristo puede ser comunicado con cualquier pueblo, en cualquier idioma, en vista de que no tiene por misión hablar de este mundo, sino que trae un mensaje victorioso acerca del destino de la humanidad. Los hijos de cualquier lengua, por menos que reaccionaran ante otras cosas, lo hacen, sin embargo, todos por igual ante un nombre: el de Cristo.

Ahora bien: también los idiomas están sujetos a la ley de lo alterable y perecedero, y se transforman sobre todo en su aspecto de medio de expresión del pensamiento humano. El hombre de hoy tiene una lengua distinta porque su pensamiento es distinto, y porque son distintas sus categorías. No obstante, el Evangelio vence también estas dificultades. No está ligado a las limitaciones de una idiosincrasia determinada. Esto influye, no solamente en nuestra proclamación de la Palabra, sino también en nuestra teología. No conocemos una lengua teológica inalterable. Los escolásticos de la Edad Media tenían otro modo de tratar, mediante los medios del pensamiento humano, ser buenos administradores de los misterios divinos, que los teólogos de la Reforma o los de los tiempos actuales. La libertad del ministerio de la predicación consiste en poder emplear las formas cambiantes del pensamiento humano: la lengua, en toda la riqueza de sus variaciones, sin llegar por ello a desarraigarse del imperecedero suelo divino, la Palabra eterna.

Todavía en los años de la última guerra apareció una obra teológica que demostraba este hecho en la teología de Lutero. El autor señalaba que algunas veces, Lutero habla en el idioma del augustinismo, otras en el de la escolástica tomística, y

otras en el de la mística medioeval, empleando libremente estas formas del pensamiento, pero dejando hablar siempre un mismo contenido kerygmático. Entre las lenguas humanas y las formas de pensar humanas, sujetas a la ley de lo perecedero, no hay ninguna de la cual podría decirse que sólo ella es capaz de testimoniar las cosas del mundo venidero. Consciente de esta libertad, la Iglesia Luterana no canoniza filosofía alguna. Ella usa cada una hasta donde sea adecuado su empleo. Considera la lengua, medio de expresión del pensamiento, como algo real, perteneciente al rostro perecedero del mundo; en consecuencia la usa como si no la usara (I Cor. 7,29 sgtes.). La forma variable del pensar teológico no puede erigirse en señor sobre el ministerio de la predicación, sino solamente aquel Evangelio a cuyo servicio se encuentra. La lengua de Canaán en la Iglesia, tanto en el púlpito como en el pupitre, entorpece la evolución y frena la transmutación cuando sólo puede liberar la libertad del ministerio de la predicación, única que permanece intacta frente al mundo.

b) Otro factor es la *transmutación de la historia.* La libertad del ministerio de la predicación consiste en que no está sujeta a tales alteraciones. El Evangelio habla tanto en el bienestar de la paz como en medio de la miseria provocada por la guerra; tanto en la embriaguez de la victoria como en el dolor de la derrota. Tampoco la mutabilidad de los sistemas sociales nada puede cambiar de lo que él nos tiene que decir. Tanto puede dirigirse a la sociedad burguesa como a la socialista; a los distintos sistemas económicos como a los hombres de todos los continentes. La libertad del ministerio de la predicación permite tomar en cuenta esta variabilidad histórica. En su proclamación de la Palabra puede considerar todo cuanto históricamente determina los destinos de su pueblo. Pero lo hace sin aceptar determinados giros producidos en la historia como una realidad absoluta, sin ver, con las lentes de un apocalipsis falso, el fin de la historia humana en uno u otro giro aislado del destino. Por lo contrario, vive libre de todo aquello, interpretando los acontecimientos históricos como el amor de Dios que juzga y perdona; ve en ellos la lucha del verdadero Dios librada para conducir, también en la historia, a la humanidad esclavizada a aquel fin donde Él estará "el todo en todos". Por esta razón, la proclamación de la Palabra puede utilizar, en la mutación de la historia, todo aquello que sirva para ilustrar la ira y el amor de Dios. Las imágenes mediante las cuales Dios va descubriendo lentamente los misterios de su salvación a la humanidad, serán distintas de las del siglo XVI o las de la época de Cristo. Y, sin embargo, a través de todas ellas hablará el mismo Evan-

gelio. Este no se forma según los acontecimientos históricos, y ellos no descubren errores del Evangelio, sino su verdad: que el hombre esclavizado por el pecado necesita de la gracia para su salvación.

En esta conexión cabe la exigencia que tan a menudo se le hace al ministerio de la predicación en el sentido de que la proclamación de la palabra debe estar de acuerdo con las formas contemporáneas. La justificación de esta exigencia se basa en la necesidad de proclamar la Palabra en el idioma de la época que a la sazón se está viviendo, con sus conceptos, es decir, con sus propias condiciones de vida. El peligro de este proceder, en cambio, consiste en que se contente con ajustar el Evangelio al pensamiento de la época y llegue así a considerar la Palabra de Dios exclusivamente como materia prima que sirve para justificar el modo de pensar de la época. La posible consecuencia es que determinados elementos de la Kerygma apostólica o se pasan por alto, o bien son simplemente suprimidos como "interpolaciones" de otros tiempos. Esta tendencia de la teología liberal no ha cesado de hacerse sentir hasta hoy, y también queda latente en lo más profundo de la teología de Butmann, por lo demás tan fecunda en la presentación de problemas esenciales. El "no ser de este mundo" de la Palabra de Dios exige, frente a semejante actitud, la libertad del ministerio de la predicación. Dicha libertad permite a la Palabra penetrar en aquel mundo en el cual habita el hombre moderno, donde peca de manera moderna, y trata con medios modernos de formarse ídolo en quienes concentrar su confianza y su fe. La proclamación de la Palabra es contemporánea cuando descubre al hombre moderno en su aspecto de pecador; cuando, en lugar de los "Evangelios" inmanentes de nuestros días trae el Evangelio de Cristo, el único victorioso. No existe material de lectura tan lastimoso como aquellos ensayos de "proclamación" contemporánea de la Palabra que no logran conservar la libertad frente a las vicisitudes de la historia. El resultado es que, al salir de la imprenta, el tiempo ya ha pasado por encima de ellos.

Frente a esta situación, la proclamación de la Palabra por Lutero nos parece contemporánea aún en nuestros días. Por más que en ella abunden mercenarios, príncipes, caballeros y siervos, turcos, judíos y musulmanes, todos moviéndose en medio de una sociedad feudal, trátase, sin embargo, hasta en las últimas ramificaciones de esa sociedad, de hombres eternamente actuales en cuyo destino, alegrías, tentaciones, inconsolabilidad y búsqueda de salvación, toma parte activa el hombre moderno, ya que a ellos les llega el mismo Evangelio del amor

salvador de Cristo que es también la única redención del hombre de hoy. Ningún ejemplo mejor que el de Lutero para ver cómo emplear el cuadro general de la época con el fin de proclamar con la Palabra el Evangelio independiente de la mutabilidad de este mundo.

c) El ministerio de la predicación es un servicio realizado por el hombre y dirigido al hombre. Por esta razón tenemos que llegar forzosamente al punto de vista que *enseña la independencia y libertad del ministerio de la predicación frente al hombre.* Esta libertad consiste en el hecho de que la eficacia del ministerio de la predicación se basa exclusivamente en las indicaciones y el mandamiento de Cristo. El servidor sin fe no puede anular este hecho, puesto que el poder está con Cristo. Aun cuando un servidor sin fe proclama el Evangelio o administra los sacramentos intituídos por Cristo, el ministerio de la predicación puede cumplir con su tarea de edificar a la congregación. (Cap. vii). Por lo general nosotros — también nosotros, los pastores— consideramos esta cuestión desde el ángulo de la congregación, por no tener la certidumbre de que de semejante servicio pueda nacer bendición. Sin embargo, sería conveniente ponderar esta cuestión ahora desde el punto de vista del pastor. Sólo deseo señalar, en este sentido, el consuelo que significa la libertad del ministerio de la predicación,y que podría formularse de esta manera: el predicador que encara el cumplimiento de su función de tal manera que él mismo se siente débil en la lucha de la fe en la que debe realizarse el servicio de Cristo...aquel predicador puede confiar, lleno de esperanza, en que su disposición no está en su propia fuerza, sino en la Resurrección de Cristo. Digámoslo con sinceridad: si así no fuere, no podríamos cumplir con un solo servicio. ¿Quién podría tomarse a sí mismo por un héroe de la fe, como si la garantía de su servicio estuviese depositada en la fuerza de *su* fe? "Empero por la gracia de Dios soy lo que soy." (I Cor. 15,10). Esta confesión apostólica es la clave de todo servicio. Porque aquella palabra que dice el predicador, no solo coloca a su congregación, sino también a sí mismo, ante el Tribunal. Unicamente el servidor que en la lucha por la fe se apoya en Cristo, puede ejecutar su servicio lleno de confianza. La libertad del ministerio de la predicación, independiente de la persona del servidor, nos otorga la verdadera libertad indispensable para rendir este servicio como portadores responsables de la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos.

La libertad del ministerio de la predicación frente al hombre encuentra su expresión también en el hecho de que el efecto

ejercido por el mismo sobre los hombres no puede influenciar el servicio. Es posible que, visto con ojos humanos, el servicio en una congregación sea muy "exitoso", mientras que en otra tiene que luchar contra una ausencia absoluta de "éxito". Sin embargo, la estadística de la asistencia al servicio en las iglesias no es la medida para juzgar los frutos del ministerio de la predicación. Allí donde aparecen resultados favorables, existe a menudo la posibilidad de que en el fondo se trata sencillamente de una proclamación y administración de los sacramentos mutiladas. La gente escucha aquello que tenga "comezón de oír" (II Tim. 4,3). Al mismo tiempo existe, desde luego, la posibilidad de que el hambre auténtico por el consuelo del Evangelio sea explicación y motivo del "éxito". La libertad del ministerio de la predicación salva del peligro de que la Iglesia se vanagloría del éxito, o que, bajo falsos pretextos, les niegue el pan de la vida a los hambrientos, o bien que no cumpla con el servicio. Por el otro lado, empero, la "falta del éxito" del ministerio de la predicación puede tener por motivo el rechazo de un servicio infiel al mandamiento de Cristo por parte de la comunión de los santos, o puede ser la forma de cerrarse el mundo a las verdades del Evangelio, las cuales, a sus ojos, no son más que necedades y motivo de disgustos. La libertad del ministerio de la predicación se basa en que no especula con el efecto ejercido por él sobre los hombres, sino que tiene conciencia de su misión y el mandamiento dado por Cristo: "...semejante a hombres que esperan cuando su señor ha de volver de las bodas; para que, cuando viniere y llamare, luego le abran". (Lucas 12,36 sigtes.) El Señor venidero, Señor del ministerio de la predicación, confiere, en lugar de las glorias pasajeras de este mundo pasajero, una libertad semejante; una libertad que cuenta con que nunca perecerán las Palabras de Dios. El ministerio de la predicación renuncia a esta su libertad frente a los hombres cuando hace depender el cumplimiento de su mandado de factores humanos; cuando contempla efectos terrenales en lugar de guardar, despierto, el día del Señor venidero; el cumplimiento del servicio. Hasta allí donde el servicio ha de callar por orden humana, no por ello muere sino que tendrá su cumplimiento "aquel día", en el juicio y la gracia.

Concluyamos lo dicho acerca de la libertad del ministerio de la predicación con la siguiente amonestación: todo depende de que empleemos esta libertad allí donde tiene su lugar, o sea, en su relación con este mundo perecedero. *Toda desviación del ministerio de la predicación tiene su origen en el hecho de no tomar en serio su esencia escatológica, y que se empeñe en emplear su libertad precisamente allí donde está*

atado por el día del Cristo venidero. Allí donde el ministerio de la predicación cesa de anunciar los hechos inmutables de la salvación mediante la Palabra y los sacramentos; es decir, allí donde dispone libremente el Evangelio mutilándolo y proclamándolo sólo como una enseñanza de este mundo, a modo de concepto ético o ideológico: allí el servicio de la negación de Cristo ha ocupado el lugar del servicio al Evangelio Entonces ya no puede hablarse de una proclamación "pura" de la Palabra ni de la "recta" administración de los sacramentos. Es por esta precisa razón que se produce la desintegración lógica de la comunidad eclesiástica.

Este amalgamiento entre libertad y atadura puede tener lugar también en otro sentido. El ministerio de la predicación puede atarse allí, o dado el caso, *también* allí donde debería conservar su libertad. La historia eclesiástica enseña ejemplos de cómo en ocasiones, la libertad de la mutualidad del idioma ha quedado anulada al atar y fijar el mismo. Esto puede suceder —para dar un ejemplo— en la Iglesia romana donde la teología tomista fué canonizada; pero también puede producirse en forma tal que la fraseología de una tendencia piadosa llega a convertirse en medida de la atadura a Cristo. Asimismo acontece a menudo que el lugar de la libertad en la mutabilidad de la historia sea ocupado por una ligadura —podríamos decir también prejuicio— que contesta la pregunta de la libertad de la pureza y la rectitud del ministerio de la predicación por su correspondencia geográfica. En todos estos casos resulta que allí donde las condiciones del ministerio de la predicacóin quedan sometidas al problema del efecto retroactivo humano, se vuelve a comprender la libertad de dicho ministerio. No nos engañemos a este respecto, puesto que tamaña situación puede producirse tanto bajo las condiciones de vida de una Iglesia nacional como de una Iglesia libre. No cabe duda de que la desintegración de la unidad de la Iglesia puede convertirse en trágica realidad, no solamente en las mutuas relaciones de dos confesiones, sino también dentro del marco de una misma Iglesia (en forma de sectas, agrupaciones, fracciones eclesiásticas).

La recta distinción de la atadura y libertad del ministerio de la predicación sólo puede hacerse con ayuda de la escatología. Cuando el ministerio de la predicación es reconocido como realidad escatológica, entonces no pueden mezclarse las condiciones del mundo venidero con las de este mundo destinado a perecer. Por esta razón debemos señalar, al final de nuestras reflexiones, la definición que hemos dado al principio acerca del ministerio de la predicación. El Cristo resu-

citado y glorificado dió la orden de ejercer el ministerio de la predicación hasta que El vuelva a venir. Consciente de su responsabilidad ante el tribunal del Cristo venidero, el ministerio de la prediación cumple su misión mediante la proclamación del mensaje redentor y la administración de los sacramentos. Llama a la fe y concede la fe por medio del Espíritu Santo, colocándolo dentro de la realidad del nuevo eón en el cuerpo de Cristo. Por medio de "Coram Deo" es válida esta atadura del ministerio de la predicación. Por el "Coram mundo", en cambio, hace valer su libertad, dado que su misión está sometida a la condición de la Parousía; es así como puede servir libre de este mundo perecedero.

Concluyo lo expuesto con una cita de un ensayo teológico que se ocupa con el ministerio de la predicación: "Cuando el ministerio de la predicación es el oficio del Jesús que vuelve y se comprende como tal, sus servidores disfrutan de la misma libertad y el mismo gozo que los apóstoles para la ejecución de Su mandato. Ello se debe a que en su única atadura al Señor de su oficio están seguros, si bien no de su propia causa, pero sí de la causa de El. Tamaña certidumbre es precisamente en tiempos como los nuestros condición indispensable para la realización del mandato. Ni un solo instante debemos engañarnos dejando de tener presente que nos esperan recias luchas por la suerte de nuestro pueblo, o al menos, de grandes partes del mismo. El ministerio de la predicación de nuestra Iglesia sólo podrá mantenerse a la altura de las circunstancias si sus portadores aprenden del ejemplo de los apóstoles del Nuevo Testamento a no esperar nada de sí mismos ni nada para sí mismos, pero en cambio, todo del Señor de su oficio y de la Iglesia. Porque *Él* es el Venidero a quien pertenecerá el fin. De esta certeza han vivido los apóstoles, y por esta razón, el Venidero ganó en ellos Sus victorias." (K. H. Rengstorf: "Apostolat und Predigtamt": (Apostolado y Ministerio de la Predicación"), 1934, 2ª edición 1954, Pág. 58 sigtes.).

MARTIN LUTERO Y LA IGLESIA UNIVERSAL

George Pósfay

INTRODUCCION

Harto difícil resultaría negar que los llamados movimientos ecuménicos forman parte de los acontecimientos más importantes de la historia eclesiástica del siglo pasado. Evidentemente, este desarrollo guarda relación con los trabajos de investigación teológica recientes, ya que la Iglesia como comunidad se convirtió cada vez más en objeto de investigación científica[1]. Por otra parte, detrás de tales motivos de unificación también se pueden encontrar motivos no-teológicos y no-eclesiásticos, puesto que también en otros campos, la tendencia de alcanzar la unión universal ha llegado a ser característica —por así decirlo— para los siglos XIX y XX[2]. Limitándose a observar sólo las manifestaciones tangibles de los esfuerzos de unificación en el campo eclesiástico, puede decirse que los movimientos ecuménicos alcanzaron su punto decisivo en el año 1948, al fundarse el "Concilio Mundial de las Iglesias" en Amsterdam, procediéndose así a la creación de una organización representativa encaminada a la cooperación de las diferentes comunidades religiosas del mundo.

Las Iglesias Evangélicas Luteranas del mundo no adoptaron una actitud homogénea frente a los movimientos ecuménicos. Es verdad que la mayor parte de las iglesias se mostraban dispuestas a cooperar con la obra de tales movimientos, y en algunos casos aportaron valiosas contribuciones, especialmente en el campo teológico. Mucho se esforzaron las iglesias en cuestión de basar los movimientos de unión cada vez más sobre fundamentos teológicos y eclesiásticos, atacando con fuertes críticas a todos los motivos seculares que con tanta frecuencia se intentaba emplear para el adelante de la obra.

En cambio, hubo otras iglesias evangélicas luteranas que no participaron del todo en el trabajo ecuménico, basando su posición en las declaraciones de Lutero y las doctrinas de

1 Olsson, H: Kyrkan sasom uttryck för Luthers gemenskapstanke, en: Svensk Teologisk Kvartalskrift 11, 1935, pág. 49-71. Althaus, P.: Communio Sanctorum, München 1929. En bok om kyrkan. Av svenska teologer. Lund 1942. Brillioth, Y. y otros: Den nya kyrkosynen. Lund 1945.

2 Karlström, N.: Kristna samförstand ssträvandena under världskriget 1914-1918.

las confesiones luteranas, según las cuales —conforme a su concepto— resultaba absolutamente imposible participar en tales movimientos.

Resulta fácil comprender que ambos grupos tratan de justificar su interpretación particularmente luterana y teológica. Ambos grupos eclesiásticos desean permanecer fieles a su tradición luterana y, en consecuencia, han tratado de conservar fielmente su posición frente a los movimientos ecuménicos. La actitud de ambos grupos ha sido criticada acerbadamente por teólogos no-luteranos y por otros hombres de la Iglesia. A quienes habían participado en la obra ecuménica, se les acusaba de conceptos demasiado ortodoxos por protestar contra las soluciones no-teológicas. A los que se habían mantenido alejados de los movimientos, se les calificaba de separatistas arbitrarios que impiden que los hijos de Dios lleguen a formar un solo rebaño aquí en la tierra.

En realidad, ambas críticas pueden resumirse en una sola afirmación, cosa que en efecto ha sucedido a menudo, al sostener que la tradición luterana se caracteriza por una interpretación muy defectuosa de la universalidad de la Iglesia! Y, en vista de que las iglesias evangélicas luteranas del mundo se sienten muy ligadas a los escritos confesionales de la época de la Reforma, los cuales reflejan en grandes rasgos la teología de Martín Lutero, podía llegarse con suma facilidad a la conclusión de que el mismo Reformador tuvo un concepto muy poco definido acerca de la naturaleza de la Iglesia, ya que no llegó a descubrir su carácter universal.

Por desgracia, la literatura teológica luterana no contiene ninguna investigación detallada respecto a la cuestión de: ¿cuáles son las declaraciones hechas por Lutero referente a la universalidad de la Iglesia? Aun cuando tratamos de exponer el concepto luterano de la Iglesia en el trabajo ecuménico, sólo podemos apoyarnos en algunas notas y escritos breves [3]. Por consiguiente la finalidad del presente trabajo consiste en presentar y analizar las declaraciones de Lutero respecto a la Iglesia Universal.

EL ENCUENTRO DE LUTERO CON EL PROBLEMA DE LA IGLESIA UNIVERSAL.

En el año 1923, el renombrado Profesor Federico Heiler, de Marburg, (Alemania), dictó una conferencia en Lund (Suecia), sobre la importancia de Lutero para la Iglesia Cristiana. Esta conferencia fué completada y publicada seis años más

[3] Werner, A.: Luther och kyrkans enhet. Helsingfors 1951.

tarde, formando parte de una colección [4]. En dicha conferencia, Heiler establece la tesis que la importancia de Lutero para la Iglesia de Cristo está en esa parcialidad unilateral con que trataba de mantener en alto el tesoro máximo de la Iglesia: el Evangelio del perdón de los pecados. Por el otro lado, su "herejía" consistiría en haber simplificado demasiado la riqueza de la fe cristiana que abarca tanto más. Según el concepto de Heiler resultaba natural que el cariz unilateral de la reforma de Lutero necesitara de un complemento, lo cual fué conseguido en parte con la nueva formulación de la doctrina cristiana en el Concilio Tridentino, y en parte mediante la correción de la doctrina luterana por los demás reformadores. Luego de desarrollar detalladamente estos puntos de vista, Heiler comparó a Calvino con Lutero, afirmando que este último no se preocupaba por la idea de la Iglesia Universal, y que para él la Reforma se limitaba a conseguir que se predicara el Evangelio puro entre los alemanes. Calvino, en cambio, siempre había tenido presente a la Iglesia Universal en su obra reformada [5].

No resulta difícil descubrir, en el concepto básico de Heiler sobre la Reforma, el esquema histórico-hegeliano, el cual está presente en las obras de Troeltsch y Harnack [6]. Pero aún dejando de lado su interpretación de la Reforma, queda siempre latente esta pregunta: Concuerda con los hechos históricos nuestra afirmación de que para Lutero, la idea de la Iglesia no tenía la misma perspectiva universal como para Calvino?

Al examinar más detenidamente el concepto que Lutero tenía acerca de la Iglesia, podemos llegar a la conclusión de que para Lutero el único factor constitutivo de la Iglesia era la Palabra de Dios, el Evangelio.

Cuando Lutero habla del Evangelio, nunca lo conceptúa como una enseñanza acerca de Cristo, sino como una obra de Cristo "hic et nunc". Por esto puede permitirse de afirmar que también en nuestros días, la Iglesia es una creación del Señor. Ello incluye dos consecuencias absolutamente lógicas, para Lutero: según su concepto, sólo puede existir una Iglesia, puesto que tenemos un solo Cristo que es la misma Palabra de Dios; por consiguiente tenemos también un solo Evangelio. El concepto de Lutero acerca de la Iglesia está

[4] Heiler, Fr.: Luthers Bedeutung für die christliche Kirche, en: Luther in ökumenischer Sicht. Von evangelischen und katholischen Mitarbeitern, herausgegeben von Alfred v. Martin. Stuttgart 1929. Pág. 136-185.
[5] Ibid., pág. 178 y sigtes.
[6] Ibid., pág. 184. Troeltsch, E.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, en: Gesammelte Schriften I. Tübingen 1912. Pág. 512 y sigtes.

fuertemente ligado a la doctrina de la encarnación: una sola vez en la historia del mundo, Dios se hizo hombre: El verbo se hizo carne tomando la forma de un hombre mortal. Sus obras —muerte y resurrección— acontecieron asimismo una sola vez en la historia del mundo; sin embargo, tienen validez para todos los hombres y todos los tiempos. Según el concepto de Lutero, la posibilidad de una coexistencia de muchas iglesias, independientes entre sí, en la tierra, sólo podría darse en el caso de que Dios hubiese descendido a nosotros repetidas veces bajo forma humana, y que, por consiguiente, la humanidad hubiera tenido varios redentores.

Por el otro lado, resulta absolutamente natural para Lutero que Jesucristo no solamente es verdadero hombre sino también verdadero Dios, Señor del cielo y de la tierra. Esto significa para él que el único Evangelio del Salvador tiene derecho a abarcar al mundo entero, del mismo modo que El, siendo el Señor, posee el derecho de reinar sobre la creación entera. No existen límites nacionales, idiomáticos, o culturales, capaces de impedir que el Evangelio alcance al hombre. Es una característica del Evangelio que, siendo un don divino, incluya, por el otro lado, la actuación continua de Dios para todo el género humano.

Cuando enfocamos desde esta perspectiva el concepto que Lutero tiene de la Iglesia, nos resulta fácil descubrir el por qué dice tan poco acerca de la universalidad de la Iglesia. Se sobreentiende que para él, la Iglesia es una entidad que abarca al mundo. Esto es tan inherente al carácter del Evangelio que le parece superfluo hablar de ello. Este silencio del Reformador respecto a la universalidad de la Iglesia puede comparase con otro rasgo característico de su teología: Lutero, sobre todo cuando lo comparamos con Calvino, habla muy poco de la majestad de Dios. Para él, Dios es también como Creador el Señor generoso que todo nos lo da; es nuestro Padre Celestial, es el Dios del amor[7]. Pero esto no significa que Lutero no tenga en alta estima la omnipotencia y majestad de Dios; sino todo lo contrario: precisamente por el hecho de ser el padre amante de la humanidad, Dios se manifiesta como Señor Omnipotente para Lutero; luego resulta innecesario hablar mucho de ello. Cuando Lutero escribe acerca de Dios como padre de Jesucristo, queda sobreentendido que el mismo es también Señor (Todopoderoso) del cielo y de la tierra, de la misma manera que cuando habla de la Iglesia, Lutero siempre tiene presente la comunidad universal de todos los cristianos.

[7] Catecismo menor del Doctor Martín Lutero, la explicación del Primer Artículo del Credo.

Sin embargo, la mencionada refutación de las afirmaciones de Heiler puede refutarse también con otros argumentos, al investigar los escritos de Lutero. En ellos descubrimos que con frecuencia, el Reformador, frente a muchos acontecimientos histórico-eclesiásticos, se veía obligado a enfrentarse con el problema de la universalidad de la Iglesia y estudiarla a fondo. A menudo tuvo que proseguir sus razonamientos hasta los más mínimos detalles. Cuando poco después del año 1517 tuvo que hacer referencia a Hus, tuvo lugar su primer encuentro con el problema de la universalidad de las comunidades religiosas, dado que en aquella ocasión fuera acusado de ser él mismo husita. Poco después se vió obligado a aclarar las relaciones de la Iglesia del Papa con la Iglesia universal, y defender al mismo tiempo la conexión de la Reforma con la Iglesia de Dios. Los fanáticos, a su vez, para quienes la universalidad carecía de importancia aunque fuera como formalidad siquiera, lo forzaron a hacer más declaraciones. Además, sin que otro suceso histórico determinado lo inspirara, Lutero, durante su actuación como Reformador dedicóse a investigar el problema de los concilios y el carácter de la Iglesia primitiva. En esta conexión hizo muchas observaciones respecto a las iglesias de Oriente.

Después de todo lo dicho parece, pues, indicado exponer las investigaciones a las que nos dedicaremos ahora respecto a la enseñanza de Lutero acerca de la Iglesia universal, ajustándonos al resultado de las comprobaciones de orden histórico-eclesiástico que acabamos de realizar.

LOS HERMANOS BOHEMIOS

Hasta el año 1517, Lutero no sabía mucho acerca de los discípulos de Juan Hus, llamados los Hermanos Bohemios; pero se tiene la impresión de que él los contaba entre los numerosos grupos de heréticos medioevales. Sin embargo, no negaba ciertas verdades dentro de su doctrina, y calificó la ejecución de Hus como una de las mayores injusticias cometidas. En cambio, criticaba que no estuviesen dispuestos a negociar con la Iglesia Romana. A pesar de la correcta interpretación que los Hermanos Bohemios hacían del Evangelio, ellos mismos se colocaban dentro del grupo herético por su aislamiento de la comunidad cristiana. En su conferencia pronunciada en 1518

[8] W. A 2,406:13. W. A. 2,159:17 y sigtes.
[9] W. A. 1,697:7.

sobre el salmo 110, Lutero expresó, con especial ahinco, la crítica de que hacía objeto a los Hermanos Bohemios.

Después de la Disputación de Leipzig, el problema de los husitas llegó a ocupar el primer plano. Porque Lutero manifestó que Hus tenía razón al refutar la primacía del Papa "iure divino".[10] Eck, Prierias y Emser lo atacaron, de modo que tuvo que defenderse. En sus apologías trató de demostrar que: 1) la interpretación de Hus estaba de acuerdo con la tradición de la Iglesia Primitiva[11]; 2) no sería cristiano combatir con violencia una interpretación doctrinal. Al mismo tiempo Lutero confirma que no aprueba la doctrina de los Hermanos Husitas en todas sus partes.[12]

En 1520, año de los grandes escritos reformadores, Lutero vuelve a tratar el problema de los Hermanos Bohemios. En esa ocasión destaca, con suma claridad, que para él es absolutamente imposible imaginarse a la Iglesia bajo otra forma que no fuese la de "Ecclesia Universalis". Además, comprueba que los Hermanos Bohemios estaban divididos en varios grupos a causa de sus disputas doctrinales. Tanto el aislamiento como las disgregaciones internas de los Hermanos Bohemios los señala como consecuencias de la falta de habilidad de los concilios y de la Santa Sede, por una parte, y de la deficiencia de la misma doctrina husita, por la otra [13].

El criterio de Lutero respecto al concepto de los Hermanos Bohemios es sumamente interesante. Conforme a la doctrina de los mismos, lo más esencial para la fe es la administración de la Santa Cena bajo forma de pan y vino. A éso, Lutero objetó que Cristo no había relacionado nuestra salvación eterna con el pan y el vino, ya que ni siquiera había instituído tales elementos para celebrar la Santa Comunión. Por otra parte, Lutero amonestó a la Iglesia Romana de este modo: Ya que los Hermanos Bohemios eran débiles en la fe, los demás deberían ayudarles a sobrellevar su debilidad, en lugar de declararlos herejes. Según la opinión de Lutero, no se puede hablar aquí de herejía, sino solamente de cisma; por consiguiente, sería indicado que unos y otros se dejasen en paz, puesto que dentro de la Iglesia existen otras desigualdades que no perturban la unidad.[14] Como solución práctica, Lutero propuso enviar a Bohemia un obispo o teólogo capacitado para investigar ahí mismo la doctrina a fondo, y unir a los distintos partidos.

[10] W. A. 2,406:13.
[11] Véase el próximo capítulo.
[12] W. A. 2,404:1.
[13] W. A. 6,80:24. W. A. 2,675:22. W. A. 6,454:22. W. A. 6:454:17.
[14] W. A. 6,79:34.

Finalmente, el Papa debería permitir a los Hermanos Bohemios la elección de un arzobispo propio para ser instalado en su oficio por varios obispos de los países vecinos, tal como fuera establecido por el Concilio de Nicea.[15] En cambio, no debería prohibírseles la administración del Cáliz para los laicos, ya que en esta cuestión, la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia están de su lado. Mas tarde, todo este problema se solucionaría en un concilio libre.[16]

Con el tiempo Lutero se iba compenetrando con la doctrina de los Hermanos Bohemios y llegó a la conclusión de que su interpretación del Evangelio era bastante buena.[17] La existencia de los Hermanos Bohemios constituye para Lutero un motivo más para dudar de la universalidad de la Iglesia del Papa [18]. Sin embargo, esto por cierto no significa que apruebe la deficiente comprensión que los Hermanos Bohemios demostraban por la unidad de la Iglesia. A pesar de hallarse excomunicado por el Papa y prescripto por la Dieta de Worms, el Reformador siempre ha tenido una clara visión de la profunda diferencia entre la Reforma y los movimientos husitas. A los ojos de Lutero, los Hermanos Bohemios, por su aislamiento y sus disgregaciones, estaban encaminándose hacia el sectarismo. Por lo contrario, la Reforma alemana no puede ser calificada de sectaria, por considerar al Evangelio desde el principio como su centro y punto de partida. Y el Evangelio obliga a los hombres a la misión y a tenderles la mano a los hermanos. Lutero, como hombre capaz de enfocar los problemas con realismo, comprendió, a partir del año 1521, que a los Hermanos Bohemios les resultaba imposible volver a reintegrarse a la comunidad cristiana mediante negociaciones con la Iglesia del Papa. Por el contrario, les hubiera sido mucho más fácil llegar a la "Ecclesia Universalis" por medio de una conexión con la reforma alemana. Esto hubiese sido de mucha importancia también para la reforma alemana, salvándola así de la formación de una Iglesia nacional. Porque detrás de todo aislamiento acecha el peligro de la autarquía.[19]

Durante los años 1521 y 1522, Lutero mantuvo amistosos contactos personales con los Hermanos Bohemios. Algunos teólogos y pastores se trasladaron a Wittenberg para estudiar allí, o bien para escuchar las interpretaciones de

15 W. A. 6,454:17. W. A. 6:455:35.
16 W. A. 6,457:5. W. A. 6,506:33 W. A. 7,389:16. Peschke, E.: Die Theologie der böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit. I. Band: Das Abendmahl I. Untersuchungen. Pág. 333 y sigtes.
17 W. A. 6,504:21. W. A. 8,510:5.
18 W. A. 6,314:29. W. A. 7,411:23.
19 W. A. 1,697:7.

Lutero referente a los distintos aspectos de la fe cristiana. A su vez, también Lutero recibía sus informaciones por intermedio de Pablo Speratus, pastor de Iglau. Principalmente eran la "presentia real" y la adoración del cuerpo de Cristo en la Santa Comunión, los temas centrales de las discuciones. Lutero se oponía a la negación de la "presencia real" por constituir —según su criterio— una negación de la doctrina cristiana[20]. Al problema de la adoración lo calificaba de "adiaforon" y amonestaba a los Bohemios a no perturbar la unidad con el planteo de esta cuestión.[21] En esta oportunidad expresó que, a su parecer, los Hermanos Bohemios se hallaban más cerca del Evangelio que los papistas quienes los habían tildado de heréticos.[22] En aquella época, Lutero intentó de nuevo establecer un contacto entre los Bohemios y la reforma alemana, ésto, a su criterio, hubiese hecho caer a ambas partes en el mismo error cometido por la Iglesia del Papa. Como expresión verdadera de la comunidad cristiana bastaría con reconocerse mutuamente como buenos cristianos; mantenerse en mutua comunicación y orar los unos por los otros. En la práctica, ésto podría conducir a un continuo intercambio entre ambas comunidades eclesiásticas, con el resultado de que los teólogos pudiesen estudiar sus mutuos escritos.

Los proyectos de Lutero no llegaron a concretarse. Es cierto que contaba con muchos adeptos entre los Hermanos Bohemios, pero Lukas, su dirigente espiritual, interrumpió todo contacto en 1523; recién diez años más tarde fué posible reanudar estas relaciones. Incumbe a la historia eclesiástica averiguar que el concepto de Lutero no fué comprendido por los Hermanos Bohemios. Según su propia convicción, ello se debía a que los Hermanos Bohemios no aspiraban a contacto alguno con otras comunidades eclesiásticas. Calificó esta actitud como un peligro para el Evangelio que profesaban. En los años siguientes, Lutero se refirió repetidas veces a estos problemas, diciendo que él veía la causa del aislamiento de los Bohemios en el hecho de que no apreciaban en su justo valor a los idiomas, y que en sus escuelas no enseñaban ni las lenguas de la Sagrada Biblia ni tampoco la de los pueblos vecinos. Por consiguiente, los Hermanos Bohemios siempre corrían el riesgo de cometer errores de exégesis, sin hablar de que, además, sus conclusiones pudiesen carecer de utilidad

[20] Introducción del Libro: "Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi". W. A. 11,417 y sigtes. También: Obra mencionada de Peschke, pág. 355 y sigtes. y una carta del Doctor Lutero a Speratus W. A. Briefu. 2,531.

[21] W. A. 10 II.173:8. W. A. 452:10. W. A. 454:13.

[22] W. A. 11,456:4.

para los pueblos de lengua distinta.[23] En el prólogo de su Misa Alemana vuelve a surgir esta reflexión. Además, Lutero añade que el desprecio por los idiomas no ha sido el método del Espíritu Santo.[24]

En el año 1530, Lutero comparó el concepto de los Hermanos Bohemios con el de los fanáticos.[25] Si bien no los califica de fanáticos, insiste, en cambio, en que una comunidad eclesiástica que delimita la predicación de la Palabra de Dios, deja de ser la Iglesia de Jesucristo[26], puesto que —dice Lutero— si la Palabra de Dios une a los individuos en una congregación de fieles, es consecuencia natural que también llegue a unir a las congregaciones individuales, haciendo de ellas una sola comunidad. Si los Bohemios y los alemanes poseen la Palabra de Dios, están por tanto, unidos en una sola Iglesia por la "communio sanctorum", gracias a esta misma Palabra. En cambio, si esta comunidad no llega a realizarse, evidentemente la falta no está en la Palabra, sino en el hombre. Es cierto que posee la Palabra, pero sus limitaciones humanas impiden la acción del Evangelio. Pero allí donde se ponen trabas a la acción del Evangelio, no puede existir la verdadera Iglesia.

Este razonamiento de Lutero no debe interpretarse en un sentido estático, sino dinámico. Sus distintas declaraciones referente a los Hermanos Bohemios permiten que nos formemos un nítido cuadro, procediendo de la siguiente manera:

En un principio, los Hermanos Bohemios poseían, por cierto, el Evangelio; pero terminaron por perderlo debido a su negación de difundirlo. En otras palabras: el Evangelio había edificado la verdadera Iglesia entre ellos; en cambio, se olvidaron del carácter universal de la Iglesia de Cristo, queriendo limitarla a sus propias congregaciones. Pero una Iglesia limitada no es, de manera alguna, la Iglesia de Jesucristo, sino una secta. En consecuencia, después del año 1935 Lutero dejó de contar con los Hermanos Bohemios. A los pocos que aún estaban deseosos de salir de su aislamiento, los llamó "los evangélicos". Los demás eran para él miembros de sectas que siempre existirán al lado de la Iglesia. Para Lutero, el Evangelio es una fuerza unificadora; y ahí donde este efecto se ve menoscabado, disminuye la acción del Evangelio. Para Lutero, una Iglesia limitada por el nacionalismo es una idea absurda.

23 W. A. 15,42:15. W. A. 15,43:7.
24 W. A. 19,74:11.
25 W. A. 30 II.341:8.
26 W. A. 11,408:5.

Al estudiar el criterio de Lutero respecto a los discípulos de Juan Hus, no se deben echar al olvido sus relaciones con los Utraquistas, la otra rama de los Hermanos Bohemios. Estos habían firmado un convenio con el Papa, en ocasión del Concilio de Basilea, en 1431; como resultado obtuvieron el cáliz para los laicos, a cambio del reconocimiento de la soberanía del Papa. De hecho, los papas posteriores no aceptaron este convenio; los Utraquistas prosiguieron su vida eclesiástica como cismáticos. Sin embargo, conservaron el concepto romano del sacerdocio, y enviaban sus sacerdotes a Italia para hacerlos ordenar por sacerdotes romanos. En Praga exitía un Consistorio que administraba Iglesia y Universidad. En vista de que los círculos aristocráticos pertenecían a este grupo, la Iglesia de los Utraquistas tuvo carácter de una Iglesia del Estado.

En el año 1521, los Utraquistas resolvieron unirse a Roma, y la Dieta de Bohemia estuvo encargada de tomar una decisión en este asunto. Muchos de los Utraquistas con inclinaciones más evangélicas no estaban de acuerdo con este proyecto y se dirigieron a Lutero para solicitar su ayuda. Lutero contestó con una carta a la Dieta diciendo que tanto él como los bohemios gozaban de "mala fama", pero que precisamente esta circunstancia indicaba que alemanes y bohemios podrían ponerse de acuerdo, ya que estaban unidos en Cristo; y siempre que se acercaran unos a otros con espíritu conciliador y paciencia, dicha unión bien podría realizarse. Los amonestó a que se mantuvieran firmes en cuanto al cáliz para los laicos y el Evangelio, ya que, si renunciaban al primero, abandonarían la herencia husita; y si sacrificaban el segundo, sus distintos grupos no llegarían a unirse, ya que sólo el Evangelio puede crear una unión verdadera.[27]

Los historiadores eclesiásticos presentaron la actitud de Lutero frente a los Utraquistas como influenciada por motivos de política eclesiástica: .pues un aumento del poder de la Iglesia Romana en Bohemia hubiera significado un peligro también para la reforma alemana.[28] Pero las manifestaciones de Lutero pueden considerarse también desde otro punto de vista: el Reformador comprendió que los Utraquistas anhelaban establecer un contacto con la Iglesia Universal. En contraste a los Hermanos Bohemios era tan natural para ellos como para Lutero el hecho que la Iglesia de una región determinada no debe desligarse de la comunidad de la Igle-

[27] W. A. 10 II.173:8. W. A. 10 II.173:16.
[28] Introducción del libro: De instituendis ministris Ecclesiae. W. A. 12,160 y sigtes.

sia Universal, puesto que entonces se transforma en secta. Lutero comprendió el anhelo de los Utraquistas de conseguir una unión; sólo que los previno de una unión falsa. La unión con la Iglesia Romana sólo hubiese resultado en una unidad ilusoria, y hasta en una comunidad falsa que hubiera hecho peligrar la pureza del Evangelio. Por esta razón exhortó a los Utraquistas de no unirse a Roma. Pero Lutero no quería que siguiesen en su aislamiento; por ello, en lugar de una unión con Roma, les ofrecía la unión con los evangélicos alemanes; no bajo la forma de meras manifestaciones exteriores, sino mediante un mutuo encuentro en el Evangelio, único camino —según Lutero— que conduce hacia la "Ecclesia Universalis".

La carta de Lutero causó honda impresión en Bohemia y tuvo por resultado que la Dieta rechazara la idea de una unión con Roma. Un año más tarde volvieron a pedir a Lutero que enviara otra carta a los bohemios: un sacerdote checo, el "Magister" Gallus Cachera, lo invitó a escribir acerca de la misión de la Iglesia y el oficio del ministerio, con el objeto de que los Utraquistas pudieran organizar sin cargo de conciencia su propia Iglesia nacional y ordenar en ella a los pastores, independientemente de Roma. Por esta razón, Lutero se decidió a escribir al Senado de Praga respecto al problema del oficio del ministerio, exponiendo que las congregaciones están autorizadas a elegir ellas mismas a sus pastores. No es necesario que la ordenación e instalación de un pastor estén a cargo de un obispo, sino que cada pastor párroco puede hacerlo. También en este escrito, Lutero exalte al Evangelio como única y verdadera señal de la Iglesia de Jesucristo.[29]

Más tarde, Lutero se enteró de que Cahera lo había engañado, y que ya había iniciado negociaciones también con la Iglesia Romana, con el propósito de reforzar su propia autoridad. Lutero se quejó amargamente de este proceder, en vista de que los embustes de Cahera habían sido la causa de que Lutero, en su libro *"De instituendis ministris Ecclesiae"* [30] llegara a exponer en parte, las ideas de aquél.

Con todo eso, puede decirse que el escrito en cuestión trata los problemas de la misma manera que los demás escritos de Lutero. Exhorta a los bohemios a no buscar una unidad falsa, consistente en la subordinación al Papa, al concepto romano del oficio del ministerio, y a la ordenación romana, sino que, por lo contrario, debían aspirar a aquella unidad

[29] W. A. 12,194:33.
[30] W. A. 12,160 y sigtes.

que únicamente el Evangelio puede crear.

El problema de la verdadera y la falsa unidad nos conduce a otro capítulo, en el cual será tratada la falsa unidad de

LA IGLESIA DEL PAPA

Al comparar las declaraciones de Lutero referentes al papado, podemos observar determinadas diferencias entre unas y otras. Sería fácil decir: hasta el año 1521, Lutero se sentía unido al papado; más tarde, en cambio, rompió todas sus relaciones con el mismo. Sin embargo, al examinar detenidamente las manifestaciones de Lutero, no podemos menos que reconocer que ya a partir de 1518 mantenía la misma posición frente al papado. Ya entonces afirmaba que el papado no era constitutivamente inherente a la Iglesia, y que no se trataba de una institución divina. Para ello se basaba en la Iglesia de antes de Gregorio Magno, y en las iglesias orientales. Este concepto lo expresó Lutero con toda nitidez al ser interrogado por el Cardenal Cayetano. En dicha oportunidad también negó la Primacía de Pedro, tanto como el Vicariato de Cristo en la tierra por el Obispo de Roma. El sólo podía reconocer al Papa como autoridad basándose ésta en la Epístola a los Romanos, Cap. 13.[31]

En sus escritos de los años 1519 y 1520, al tener que defenderse contra Eck, Prierias y Emser, Lutero desarrolló más detalladamente este argumento. El gran valor de sus explicaciones reside en su empeño de demostrar, partiendo desde un punto de vista exegético, que resulta absolutamente imposible comprobar por medio de la Biblia que el papado es una institución divina. Por otra parte, el material histórico-eclesiástico presentado por Lutero, también es valiosísimo por atestiguar que la doctrina de la indispensabilidad del papado no puede apoyarse ni en los Padres de la Iglesia ni en las resoluciones de los Concilios.[32] El informe acerca de la Disputación de Leipzig y las Apologías de Lutero, publicadas en los años siguientes, contienen en forma casi completa, tanto el material exegético como el histórico, en el cual Lutero volvió a basarse en años posteriores; a excepción de la falsa "Donación Constantina", de la cual todavía no tenía conocimiento en aquella época.

[31] W. A. 2,19:228.
[32] W. A. 2,254 y sigtes. W. A. 2,391 y sigtes. W. A. 2,625 y sigtes. W. A. 2,368 y sigtes. W. A. 6,282 y sigtes. W. A. 6,328 y sigtes.

Mayor interés aún encierra un pequeño escrito, en principio dirigido contra los Fanáticos, y donde sus conceptos acerca del papado están expuestas en su bien conocida forma dramática. En dicho escrito describe el desarrollo histórico-eclesiástico de la siguiente manera; Al principio existía la Palabra, y la Palabra reinaba en la Iglesia. Pero tal estado de cosas no le agradaba al diablo, y, sirviéndose de herejías, logró provocar perturbaciones en el seno de la Iglesia. De tal modo ésta se vió forzada a adoptar medidas para prevenir su desintegración. Hízose, pues, la tentativa de conservar la unión de la Iglesia mediante concilios, decretos y doctrinas hechos por los hombres. Todo ello dió origen al desarrollo del papado. Si bien se lograba conservar la unidad exterior, ésta no representaba la verdadera unidad.[33]

Después de publicar Lutero en 1537 la falsa "Donación Constantina", no tuvo necesidad de retractarse de sus declaraciones anteriores. Menciona los mismos hechos de diecinueve años atrás, llegando a la conclusión de que parecía como señalado por el destino el hecho que, desde tiempo tan antiguo, los obispos de Roma tratasen de dominar a los demás obispos.[34]

Podríamos completar sus afirmaciones con muchas otras de la misma índole; pero todas ellas no harán más que comprobar que, en principio, su concepto fundamental se mantuvo inalterable. La doctrina sobre el papado nunca ha constituído parte de su eclesiología, ya que para él, el único fundamento de la Iglesia era el Evangelio. Todavía en el año 1519 le era posible reconocer al Papa como un ministro de la Palabra de Dios, un mayordomo de Jesucristo. Con ello el Papa tiene la misma categoría que los demás obispos, lo cual, a su vez, significa que deja de ser un Papa. Para Lutero, la conclusión final es ésta: la Iglesia no necesita Papa alguno, sino únicamente al Evangelio.[35]

Fué precisamente éste el punto de partida de su crítica dirigida contra la Iglesia del Papa. Según el concepto de Lutero, el hecho de destacar a la construcción jerárquica de la Iglesia conduce a la negligencia, y finalmente al olvido, del Evangelio. En cambio, cuando el Evangelio es reemplazado por algo distinto al mismo, la comunidad deja de ser Iglesia. Por esta razón, a partir de 1520, Lutero ya no llama miembros de una Iglesia a los adeptos del Papa, sino simplemente "papistas". En el mismo año, aparece por primera vez

[33] W. A. 23,64:16. W. A. 23,66:5.
[34] W. A. 50,85:33.
[35] W. A. 2,677:27.

una observación que Lutero repite con frecuencia en escritos posteriores, a saber: la Iglesia no constituye una comunidad visible, sino un objeto de la fe, tal como lo profesamos también en el Credo Apostólico. Los papistas pretenden hacer visible a la Iglesia, la cual es por autonomasia, una comunión de almas, invisible, espiritual. Por esta razón, la Iglesia de Roma no puede ser la verdadera Iglesia, ni el Papa el representante de Cristo. Si bastara la unión exterior con Roma, no haría falta la fe; los que así opinan, aseméjanse a los judíos que esperaban a un Mesías terrenal. Asimismo, al comparar la Iglesia exterior-visible y la interior-espiritual por un lado, con el cuerpo humano y el alma humana por el otro, no puede afirmarse que la cabeza, en lugar de ser sólo la parte principal del cuerpo, lo es también del alma. De la misma manera, el Papa no puede ser la cabeza de la Iglesia espiritual. Nadie se transforma en hereje ni en cristiano sólo porque así lo decida el Papa. Además no creemos en una Santa Iglesia Romana, sino en una Santa Iglesia Cristiana. A la Iglesia Romana la podemos percibir con nuestros ojos sin necesitar la fe para ello; si bien hay que admitir que tampoco la Iglesia de Cristo es del todo invisible; los medios de gracia; Bautismo y Santa Cena, testifican al creyente la realidad de la Iglesia. En cambio, si la conexión con Roma fuera la condición más importante para reconocer a la Iglesia, no se precisaría ninguna fe para así hacerlo. El papado, con su jerarquía, pertenece a la parte exterior, visible, de la Iglesia; el Papa es un mensajero, tal como los demás obispos. Sería del todo contrario a la Biblia derivar su posición de los sumos pontífices judaicos, o de respaldarse en los versículos referentes a Pedro.

En su gran escrito: "A la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana", este argumento está expuesto con mayor fuerza aún: Si alguien estuviese obligado a reconocer el papado, este acto significaría una negación de la Iglesia Cristiana, puesto que entonces tendría que confesar: "Yo creo en el papa romano". Tamaña afirmación no sólo atentaría contra la voluntad de Dios, sino que sería satánica.[38]

En el mismo año, en otro escrito "Contra la Bula del Anticristo", Lutero trata de comprobar desde otro punto de vista la imposibilidad del concepto de la identidad de papado e Iglesia de Cristo. La historia eclesiástica ofrece las pruebas de falibilidad del Papa. La Iglesia, en cambio, debe ser infalible; por consiguiente, no puede estar ligada a una persona,

[36] W. A. 6,348:1.
[37] W. A. 6,292:35. W. A. 6,297:37. W. A. 6,300:1. W. A. 6,319:1 y sgtes.
[38] W. A. 6,412:11.

sino exclusivamente al Evangelio, que es el vehículo de la verdad. Por otra parte, el papado tampoco puede existir como entidad autoritativa, al lado del Evangelio, dado que, al errar el Papa, la gente sencilla piensa que es el Evangelio que incurre en errores. Todo esto significa que el falso concepto de la Iglesia del Papa es contrario a la fe.[39]

Veintiún años más tarde, Lutero vuelve a escribir acerca de la infalibilidad de la Iglesia. Reitera su doctrina añadiendo lo siguiente: La Iglesia puede incurrir en un sólo error, a saber: no cumplir con la Palabra de Dios. Pero esto significa que deja de ser Iglesia.[40]

De todas estas manifestaciones de Lutero se desprende que él considera al papado y la jerarquía no solamente como adiáfora, sino como fuerzas peligrosas para el centro de la Iglesia, que es el Evangelio. Estas fuerzas se adueñan del centro de la Iglesia so pretexto de querer crear y proteger su unidad. Pero semejante unidad es falsa para Lutero; es una obra del diablo que debe ser combatida para conservar la Iglesia como tal. Según Lutero sólo el Espíritu Santo puede crear la verdadera unidad por medio del Evangelio. Estas declaraciones referentes al papado las hizo Lutero antes de su expulsión de la Iglesia Romana; como es natural, reiteró más tarde las mismas ideas en forma más severa, puesto que su concepto fundamental no había variado.[41]

En el año 1522, Lutero niega la posibilidad de mantenerse fiel simultáneamente al Evangelio y al papado, por ser semejante actitud idéntica a una negación de Cristo.[42] Es preciso recordar que en años anteriores, Lutero opinaba que era posible reconocer el papado como autoridad útil, siempre que los papas no procediesen a limitar la proclamación del Evangelio. Ahora, en cambio, sostiene que esto resulta imposible, puesto que el Papa pretende ser él mismo la piedra fundamental de la Iglesia, función que sólo le corresponde a Cristo. Por esta razón, Lutero considera como un mandato de Dios el atacar la falsa doctrina de la piedra fundamental de la Iglesia, ya que, según su criterio debilita a la Iglesia de tal manera que ésta no puede resistir el menor ataque.[43]

En sus escritos posteriores, niega asimismo que la jerarquía es una fuerza unificadora para la Iglesia.[44] A su criterio, la interpretación errónea del ministerio divide a la Iglesia en

39 W. A. 6,614:5.
40 W. A. 51,506 y sgtes.
41 W. A. 54,245:32.
42 W. A. 10,II,39:26.
43 W. A. 10,II,231:34.
44 W. A. 50,214:31.

dos partes: de un lado, el clero; del otro, los laicos que no pertenecen a la Iglesia en el mismo grado que el clero.[45] Sostiene, además, que es incorrecto calificar a la jerarquía como indicio visible de la Iglesia. Los judíos poseían una jerarquía mucho mejor estructurada que, sin embargo, nada tenía que ver con Cristo.[46] La intención de proteger la unidad de la Iglesia mediante instituciones humanas, no hace más que acentuar la división y fomentar el aumento de los grupos de fanáticos.[47] Esto queda comprobado sobradamente en la historia de la Iglesia; por lo tanto le era imposible a Lutero —en contraste con Melanchthon quien así lo expresó al firmar los Artículos de Esmalcada— reconocer al Papa como dirigente de la Iglesia "iure humanum".[48] Hasta el nombre de la Iglesia del Papa, al limitarla geográficamente, y el falso concepto de su santidad, opuesto al Evangelio, debilitan su universalidad.[49] Aquí surge otro pensamiento de Lutero: en el seno de la Iglesia también hay lugar para diferenciaciones; que existe la posibilidad de tolerancia en asuntos que no tienen que ver con la salvación y la vida eterna. En el año 1539 Lutero hasta sostiene el concepto de que sería innecesario provocar acuerdos en cuestiones reglamentarias por medio de decretos de Concilios. Como ejemplo siempre repetido, Lutero cita la actitud de Ireneo quien propugnó la unidad de la Iglesia frente al Obispo de Roma. En ese caso, el Papa había excomulgado a las Iglesias Orientales, por celebrar la Pascua de Resurrección en fecha distinta a la de las Iglesias de Roma. Ireneo exortó al Papa a retractarse de esta medida, puesto que las diferencias de esa índole no son estorbo alguno para la Iglesia de Cristo. Otro ejemplo para ello es la existencia del orden de la Misa Romana y de la Liturgia Ambrosiana, sin que este hecho perjudicara la unidad de la Iglesia. De todo ello, Lutero deduce que también la Reforma no puede haber perjudicado la unidad espiritual de la Iglesia, sino que, por lo contrario, está llamada a fortalecerla.[50]

Todo lo dicho no significa que Lutero no haya reconocido el valor de la reglamentación exterior; sólo que él trataba de verla en su auténtica relación con el Evangelio. Admitía que también las diferencias en asuntos de escasa importancia pueden conducir a la desintegración; es por ello que califica las instituciones monásticas de sectas de la Iglesia del Pa-

[45] W. A. 10,II.89:31. W. A. 6.614:15.
[46] W. A. 21,432:19. W. A. Tischreden Nr. 4726.
[47] W. A. Tischreden 4, Nr. 4172. W. A. 50,216:14.
[48] W. A. 6,315:14.
[49] W. A. 50,626:1. W. A. 30. III.342:26. W. A. 47,235:34:
[50] W. A. 22,299:34. W A. 54,165:31.

pa.[51] Las diferencias se vuelven particularmente peligrosas cuando la fuerza unificadora del Evangelio es reemplazada por substituciones como son: el papado, la jerarquía, el derecho canónico, etc.[52]

En su escrito "Misa Alemana y Orden del Culto", Lutero explica en forma notable su posición frente al problema de la unidad exterior de la Iglesia: No es Dios quien necesita la unidad exterior de la Iglesia, sino que es en beneficio del prójimo que la Iglesia debe aspirar a llegar a un acuerdo también en la adiáfora[53]. Pero es indispensable que todo cristiano aprenda a reconocer a la (verdadera) Iglesia también por sus indicios (elementos) exteriores, para distinguirla así de la falsa Iglesia. Este indicio (elemento) exterior es la Palabra.[54] O bien, expresado de otro modo: ahí donde existe la verdadera Iglesia, también existe la unidad en la fe que únicamente el Evangelio puede crear. La falsa Iglesia no posee la unidad en la fe, sino que combate a la verdadera Iglesia de Dios.[55]

Esto significa que Lutero representa el problema de la Iglesia a manera de una imagen: existen dos Iglesias, la Iglesia de Dios, y la Iglesia del Diablo, combatiéndose ambas continuamente. Ahora bien: como el Diablo no ha logrado destruir a la Iglesia de Dios en forma visible, se empeña en perjudicarla desde adentro socavando al Evangelio y a la fe —esa fuerza productora de la unidad espiritual— y de sustituirla por los factores nombrados, incapaces de conservar la unidad de la Iglesia.[56] Fué eso lo que sucedió en la Iglesia del Papa. Ahí fué el Papa quien ocupó el lugar del Evangelio, excluyéndose así de la verdadera Iglesia de Dios y colocándose al servicio del diablo.[57] De esta manera, tanto él como sus sucesores representan el poder del diablo en la tierra, y constituye la iglesia del diablo, la cual combate siempre de nuevo a la verdadera Iglesia de Dios.[58] Así como resulta fácil reconocer a la Iglesia de Cristo, también es posible distinguir a la iglesia del diablo. Para Lutero, la ausencia de la Palabra y de la fe constituyen una prueba de que la Iglesia del Papa es la iglesia del diablo, a pesar de llamarse a sí misma la verdadera Iglesia. A los ojos de Lutero no puede ser la sucesora

51 W. A. 10 II.173:16.
52 W. A. 54,165:31.
53 W. A. 19,72:27.
54 W. A. 47,234:26. W. A. 21:434:8. W. A. 21,432:19. W. A. 21,335:12. W. A. 21,461:19. W. A. 50,249:24.
55 W. A. 22,59:1.
56 W. A. 54,165:31. W. A. 22:298:13.
57 W. A. 50,214:31.
58 W. A. 21,433:14.
59 W. A. 30 II.321:6. W. A. 30 II.483:36.

de la Iglesia Cristiana Primitiva, puesto que persigue a la Palabra de Dios.[60]

Resultaría muy fácil sostener que la denominación "Iglesia del Diablo" con la que Lutero califica a la Iglesia del Papa no es una deducción teológica de su concepto de la Iglesia, sino que fué originada por el desarrollo desafortunado de la Reforma alemana, o bien por la polémica que a la fuerza se vió obligado a sostener, y que le indujo a atacar a su adversario. Hasta hubo teorías que intentaban interpretar las declaraciones de Lutero con ayuda de la psicología o de la psico-patología.[61]

Es poco menos que imposible negar que las manifestaciones de Lutero a menudo acusaban matices subjetivos marcadísimos; sin embargo, al examinarlos con detención, descubrimos con suma frecuencia un pensamiento teológico escondido en sus drásticas imágenes. Otro tanto sucede allí donde se refiere a la Iglesia del Papa como de la "Iglesia del Diablo". Esto se debe a su concepción dualística de la existencia entera [62] según la cual dos reinos: él de Dios y el del Diablo, están trabados en lucha constante. Los hombres pertenecen a uno u otro de estos reinos. En un principio, la Iglesia Romana era un representante del Reino de Dios en la tierra; pero con el tiempo, el diablo logró atraerla hacia su propia esfera. Esto sucedió cuando el Evangelio fué suplantado por el papado. De esta manera, la Iglesia del Papa se convirtió en parte de la Iglesia del Diablo, o —como Lutero dice con frecuencia— en Iglesia del Anticristo.[63] Pues desde la caída del primer hombre, cuando el diablo erigió por primera vez su Iglesia en la tierra, existen dos Iglesias; y así será hasta el fin del mundo, por más que el anhelo del hombre de alcanzar a Dios sufra la influencia del demonio, y que el hombre caiga en idolatría en lugar de servir a Dios.[64]

Hay, no obstante, otra imagen distinta, empleada por Lutero para describir la posición de la Iglesia del Papa. Es la imagen de "La abominación desoladora en el lugar santo". San Mateo 24:15 y 2 Tesal. 2:4. En oposición a la imagen anterior, donde destaca los contrastes entre la Iglesia del Papa y la Iglesia de Cristo, trata de demostrar aquí la relación existente entre ambas. Dicha metáfora aparece ya en el año 1519 en los escritos de Lutero, y vuelve a surgir siempre de nuevo en sus

60 W. A. 50,634:6.
61 Véase: Grisar, H.: Luther Bd. 3. Freiburg i. B. 1912. Pág. 586 y sgtes. También: la mencionada obra del Heiler, pág. 165.
62 Bring, R.: Dualismen hos. Luther. Lund 1929.
63 W. A. 30 II.483:36.
64 W. A. 51,477:13.

escritos posteriores.[65] En la "Colección de Sermones de Verano" ("Sommerpostille") publicada por Conciger, Lutero expresa la misma idea en forma distinta, comparando al Papado con los viñadores malos.[66]

Lutero confiere mucha importancia a esa imagen, ya que ella le sirve para ilustrar que en todo tiempo ha existido una Iglesia de Cristo, dado que en la metáfora de las dos Iglesias queda pendiente la siguiente pregunta: ¿Dónde había quedado la Iglesia de Cristo en época del medioevo? Según la imagen anterior, podría decirse que durante todo ese tiempo, la Iglesia de Cristo había desaparecido por completo, y que a través de muchos siglos, únicamente el diablo había logrado mantener su Iglesia. Esta explicación, empero, no estaría de acuerdo con la teología de Lutero, porque significaría que la Reforma constituye una fundación nueva de la Iglesia, no teniendo nada que ver, por ende, con la Iglesia Cristiana Primitiva.

De sobra conocía Lutero esta interpretación por haberla sostenido los fanáticos. Sin embargo, semejante solución le era eztraña, ya que ella hubiera conducido a consecuencias dificultosas, como por ejemplo: ¿Cómo podríamos poseer el Evangelio anunciado por Cristo sin que existiese una conexión entre la Iglesia Primitiva y la Iglesia de la Reforma?

Otra solución posible sería la espiritualización del concepto de la Iglesia por parte de Lutero, en el sentido de afirmar que la Iglesia había conseguido sobrevivir a la Edad Media en el corazón de los hombres. Semejante conclusión sería absolutamente imposible para Lutero, ya que él no puede concebir la existencia de la Iglesia sin elementos exteriores. Significaría, además, que la existencia de la Iglesia no está ligada al Evangelio, y más aún, que la Iglesia puede existir sin el Evangelio: una idea inconcebible para Lutero.

Por esta razón él se aferra al simil de que la Iglesia de Cristo está edificada sobre Cristo mismo como sobre una piedra fundamental. El Evangelio nunca ha desaparecido del todo de la Iglesia, y que perdura a través de todos los tiempos, pese a ser suplantada cada vez más por el Papa, la jerarquía, y las doctrinas humanas. Sólo que a los hombres les ha resultado cada vez más difícil percibir su mensaje. Tal ha sido la obra del diablo dentro de la Iglesia, al colocar en su mismo seno al Anticristo, "la abominación desoladora en el lugar santo". Pudo llevar a muchos creyentes por caminos errados; pero Dios nunca ha abandonado a su Iglesia y envió a los

65 W. A. 2,675:32. W. A. 6,322:17. W. A. 10 II,244:33. W. A. 26,506:10.
66 W. A. 22,343:35.

reformadores, que expulsaron al Papa de la Iglesia; que liberaron al Evangelio de toda doctrina humana, y procuraron que de nuevo alcanzara a todos por igual.[67] Para Lutero la importancia de la Reforma reside precisamente en el hecho de que ésta destacara la diferencia entre ambas Iglesias, puesto que también era obra del diablo el haber logrado que los hombres ya no pudieran distinguir entre ambas Iglesias, sino que las confundiesen. Cuando Lutero habla de la "abominación desoladora", no solamente se refiere al papado, sino a todas las demás herejías, hasta a los turcos, ya que "también de ellos se sirve el diablo en su afán de destruir a la Iglesia".[68] Sin embargo, todas estas fuerzas no bastaron para que el diablo pudiera llevar a cabo su obra. Dios no permitió que el Evangelio desapareciese de la Iglesia, sino que lo defendió sobre todo mediante el Bautismo que se conservó casi intacto en la Iglesia medioeval; y siempre hubo hombres que creían en las promesas divinas relacionadas con el Bautismo.[69] Mas también la Santa Cena, las Sagradas Escrituras, y los artículos principales del cristianismo se conservaron a través de la Edad Media; ello significa que siempre hubo creyentes en la tierra, puesto que "La Palabra nunca vuelve a mí vacía.[70]

Este su criterio, menos severo, lo basa Lutero en el mensaje central del Evangelio: la remisión de los pecados incluye que Dios perdona también los pecados de la Iglesia del Papa. Por lo tanto, Lutero puede considerar también a la Iglesia Romana como Iglesia de Cristo, y reconocer al secerdote romano como ministro de Dios.[72]

Ahora bien: sería factible comparar, a modo de conclusión, las afirmaciones, anteriores con estas últimas, y señalar una inconsecuencia por parte de Lutero. Pero también puede hablarse de una interpretación subjetiva y otra objetiva. Ambas explicaciones representan realidades efectivas para quienes las contemplan a la luz de la fe. Sólo al que cree que Dios posee el poder de continuar su obra, aún bajo el dominio del papado, puede afirmar que la Iglesia del Papa es obra del diablo.[73] Con ello Lutero no pretende que se deba seguir conservando al papado, pues también bajo el dominio de los turcos existieron cristianos, sin que a nadie se le ocurriera hon-

67 W. A. 23,64:16. W. A. 10 II.231:34.
68 W. A. 26,506:35.
69 W. A. 6,526:35.
70 W. A. 26,64:4. W. A. 50,266:32.
71 W. A. Tischreden 1, Nr. 482.
72 W. A. Tischreden 1, Nr. 574.
73 W. A. Deutsche Bibel VII,418:6; Vorrede auff die offenbarung Sanct Johannis.

rar a los turcos por este hecho. Así como los turcos nada tienen que ver con la existencia del cristianismo, tampoco el papado guarda relación con la existencia de la Iglesia cuyo único y exclusivo fundamento es la gracia de Dios.[74]

Este concepto de la fe le permite a Lutero dar un paso más y preguntar: ¿Es posible que Dios no tenga absolutamente nada que ver con el papado? Y, si así fuera, nosotros, los hombres, ¿nos hallábamos por tanto enteramente a la merced del diablo? La respuesta de Lutero es ésta: No sucedió sin la voluntad de Dios que el Papa alcanzara mayor poder que los demás obispos, así como tampoco las victorias de los turcos demuestran solamente el poder del diablo, sino que también nos hablan del castigo de Dios y son prueba de su ira.[75]

Para Lutero, esto significa que el Papa mismo sólo debe ser combatido por Dios, o sea, por el Evangelio. He aquí la razón por la cual Lutero puede juzgar al papado con espíritu conciliatorio, no solamente en los primeros años de la Reforma, sino también más tarde.[76] El puede reconocer la obra salvadora de Dios hasta en las acechanzas del mal, y cuando avanza con cautela en su ataque (contra el papado) lo hace no por temor al diablo sino por temor a Dios quien puede servirse hasta del mal para lograr sus fines.

Ahora bien: al resumir el concepto que Lutero tenía de la Iglesia del Papa, podemos decir lo siguiente: Lutero comprendió que la Iglesia del Papa anhelaba representar la unidad de la Iglesia. Así lo manifiesta con su historia, su organización y sus esfuerzos; pero precisamente esta tendencia es resultado del pensamiento humano y no concuerda con la voluntad de Dios,[77] ya que significaría que el hombre, y no Dios, es el creador de la Iglesia. Pero una Iglesia creada por el hombre no es la Iglesia de Dios sino que pertenece al reino del diablo, dado que para Lutero es satánica la idea de que el hombre aspire a algo que ya ha sido realizado por Dios. Porque es inadmisible pensar en la posibilidad de una competencia entre Dios y el hombre.

Por otra parte, la ausencia del Evangelio en la Iglesia del Papa demuestra que la Iglesia de Dios y la del Papa no son valores idénticos. Para comprobarlo le basta a Lutero con evocar los acontecimientos de la historia eclesiástica, y la vida contemporánea de la Iglesia del Papa; pero también se esfuerza en demostrar —partiendo desde un punto de vista siste-

[74] W. A. 6,316:10.
[75] W. A. 6,321:31.
[76] W.A. 2,19:28. W. A. 6,322:5. W. A. 30 II,341:8. W. A. 30 II,490:3. W. A. 50,213:2. 50,247:20.
[77] W. A. 50,272:34.

mático— la imposibilidad de hallar el Evangelio en la Iglesia del Papa; es imposible que al lado de Cristo gobierne otra voluntad en la Iglesia, pues ello significaría que puede existir otro poder al lado de Dios. Semejante concepto es del todo inimaginable para Lutero.[78]

Deducción lógica de lo antedicho es que la Iglesia del Papa no es siquiera una Iglesia, ya que ninguna Iglesia puede existir sin el Evangelio. En vista de que para Lutero no hay zona neutral,[79] relega la Iglesia del Papa al dominio del diablo. Con ello no quiere decir que existe una separación local entre la Iglesia de Cristo y la del Papa. Por espacio de muchos siglos esta última ha existido dentro de la Iglesia de Dios, pero sin formar parte de ella, sino representando el poderío del diablo en el mundo o —desde otro punto de vista— la ira de Dios contra los hombres. Es precisamente este último punto de vista que brinda a Lutero la posibilidad de incluir a la Iglesia del Papa en su concepto eclesiológico; pero también lo deja en libertad para atacarla libremente con Cristo, quien, según su criterio, es el único Papa de la Iglesia.[80] Sola y únicamente Cristo puede crear una verdadera unidad entre todos los cristianos ligados a El.

LOS FANATICOS

A partir del año 1522 Lutero tuvo que luchar contra otro enemigo, el cual trataba de falsificar y desacreditar desde el lado opuesto la obra de la Reforma. A esa gente la calificaba de fanáticos y exaltados. En aquel entonces, el representante principal del grupo era el Dr. Carlstadt, su colega en Wittenberg. Más tarde, Lutero denominó del mismo modo a Tomás Muenzer, a los anabaptistas, a Schwenckfeld y hasta a Zwinglio.[81]

En la literatura teológica se ha dado el caso de describir la diferencia entre la Reforma luterana y los movimientos reformadores de los fanáticos de la manera siguiente: La Reforma luterana se ha ido realizando paulatinamente, tomando siempre en cuenta la continuidad y las tradiciones de la Iglesia. Por lo contrario, los fanáticos efectuaron sus reformas con

[78] W. A. 6,322:10.
[79] W. A. 51,477:5.
[80] W. A. 35,570:11.
[81] W. A. Tischreden 6, Nr. 6874.

un espíritu mucho más impetuoso y más revolucionario [82]. Deducción lógica de semejante criterio sería calificar de conservadora a la Reforma luterana, y de radical a la de los fanáticos. En ese caso, empero, la diferencia entre ambas estaría en la realización temporal de la Reforma.

Resulta fácil comprobar lo erróneo de este concepto que, si bien es popular, no obstante se ha infiltrado en la literatura científica. En la literatura teológica moderna, Regin Prenter [83] ha llamado la atención sobre dónde está la verdadera diferencia entre Lutero y los fanáticos. A este respecto cita el escrito de Lutero "Contra los Profetas Divinos", en el cual éste expone que el verdadero error de los fanáticos consiste en invertir el orden divino. La convicción de Lutero era que Dios realiza su obra redentora valiéndose de sus medios de gracia y de de su Espíritu Santo. Los fanáticos, en cambio, si bien no negaban la importancia de los medios de gracia, los relegaban a un lugar secundario, dando preponderancia a la obra de Dios en el alma del hombre.[84] Para los fanáticos, condición primordial para la justificación era la santificación. Es verdad que también ellos consideraban la santificación como obra del Espíritu, pero independiente de la Palabra de Dios. Ahora bien: si para ellos el Espíritu puede ser activo entre los hombres sin la ayuda de la Palabra, Evangelio y Sacramentos habían de quedar relegados, en consecuencia, a un lugar secundario dentro de su enseñanza. Por lo tanto, los medios de gracia externos dejan de ser el puente por el cual desciende el Espíritu Santo hacia los hombres.[85]

Todo esto, empero, constituye para Lutero una falsificación del Evangelio. Para él, la separación entre Palabra y Espíritu es idéntica a la negación de la Encarnación, o sea: que Cristo haya sido simultáneamente verdadero Dios y verdadero hombre. El Evangelio, desprovisto del Espíritu, se asemejaría a un Jesús que, si bien es verdadero hombre y mensajero de Dios, no es Dios mismo bajo forma de hombre. Por el otro lado; el Espíritu sin el Evangelio sería igual a un Cristo que no ha sido hombre verdadero. También este concepto es absurdo para Lutero.

La interpretación que los fanáticos dieron al Evangelio tuvo una consecuencia importante para su concepto de la

[82] Holl, K.: Gesammelte Aufsätze, Luther und die Schwärmer (Bd. 1). Pág. 434 Hansen, H.: Luther und die Schwarmgeister, en: Luther in ökumenischer Sicht, herausgegeben von Alfred v. Martin, Stuttgart 1929. Pág. 89 y sgtes.

[83] Spiritus Creator, Kobenhavn 1944. Pág. 279 y sgtes.

[84] Ibid. pág. 281 y sgtes.

[85] Ibid. pág. 287 y sgtes.

Iglesia. Lutero opina de esta manera: así como el hombre no puede fundar una Iglesia —pues ni siquiera los profetas lo hicieron— tampoco es posible que el Espíritu, y no el Evangelio, sea la piedra fundamental de una Iglesia. Pues para los fanáticos, el instrumento del Espíritu es el hombre; por tanto, la Iglesia fundada por un Espíritu independiente del Evangelio, resultaría una institución humana. Por esta razón, Lutero no puede llamar Iglesia de Dios a la comunidad de los fanáticos, porque su centro no es el Evangelio, y con ello tampoco lo es Cristo.

A este mismo resultado llega Lutero partiendo desde un punto de vista distinto. Según los fanáticos había que pasar primero por el "camino de la mortificación" para poder llegar al Espíritu [86]. Ello significa que la Iglesia de los fanáticos no se fundamenta en Cristo sino en esfuerzos humanos. Aquí también amenaza el mismo peligro que en la Iglesia del Papa: tampoco en esta última, el Evangelio ha desaparecido por completo; sólo que ya no constituye la base de la Iglesia, sino que es otra autoridad que sólo exteriormente unifica a la Iglesia —como el papado, la jerarquía etc.,— la que ocupa el lugar del Evangelio. Para los fanáticos, la "mortificación del individuo" es la que ocupa el lugar del Evangelio. El razonamiento de los apologistas, tanto los de los fanáticos como los del papado, de que con semejante actitud no desean suplantar al Evangelio, sino protegerlo, es para Lutero una idea imposible. El Evangelio no necesita protección alguna, ni tampoco debe ser colocado en relación de competencia con otro poder alguno, ya que esto significaría una disminución del Evangelio. Por lo tanto, Lutero llega en sus investigaciones acerca de los fanáticos al mismo resultado que frente a la Iglesia del Papa; su comunidad no es la Iglesia de Dios, ya que no posee al Evangelio puro. Todos los demás defectos de los fanáticos pueden ser considerado como una consecuencia de este su erróneo concepto básico.

Lo mismo que los papistas, también los fanáticos pretenden hacer visible a la Iglesia que es objeto de la fe. Los primeros lo hacen mediante su jerarquía; los fanáticos mediante sus llamadas "Congregaciones puras".[87] También su concepto de la santidad de la Iglesia concuerda con el concepto de santidad de los papistas. No se basan en la santidad de Cristo. Asimismo, los fanáticos están divididos en distintas sectas, tal como la Iglesia del Papa está dividida por sus instituciones monásticas y sus diferentes tendencias teológicas. Contra

[86] Ibid pág. 286.
[87] La mencionada obra de K. Holl, Pág. 434, y W. A. 40 III. 505:81.

esta crítica, los fanáticos se defienden con los mismos argumentos empleados por los adeptos del Papa, alegando que tales divergencias no son otra cosa que variedad de matices. A esto, Lutero vuelve a decir a los fanáticos lo mismo que había dicho a los papistas: "Esto no puede ser del Espíritu Santo".[88]

Lutero descubre también otros rasgos similares entre fanáticos y papistas. A fin de preservar la unidad de sus congregaciones —como lo hace el Papa por medio del derecho canónico y los decretos papales, los fanáticos se empeñaron en introducir una disciplina exterior; y más aún: de acuerdo a su concepto, la congregación eclesiástica debería hacerse cargo de las obligaciones de las autoridades mundanas para establecer las formas de la vida social en común, tal como también pretende hacerlo el Papa.[89] No observaban relaciones correctas con las autoridades seglares, causando toda clase de disturbios, al igual que el Papado.[90] El amalgamiento entre régimen eclesiástico y seglar transformó la Reforma de los fanáticos en una revolución. Su celo les hizo perder por completo al Evangelio, ya que no aspiraban a salvar las almas sino a fomentar su propia magnificencia. Siempre evocaban al Espíritu; y, sin embargo, la "Obra de su Iglesia" era obra exterior, lo mismo que la de los papistas.[91]

Resultaría fácil llegar a la conclusión de que, en principio, no existe diferencia entre los fanáticos y la Iglesia del Papa. Es verdad que con frecuencia Lutero los identificaba.[92] Pero existe un punto en su concepto acerca de los fanáticos que destacaba la diferencia entre ambos: el problema de la sucesión y de la universalidad de la Iglesia. Porque la Iglesia del Papa siempre ha hecho resaltar que ella es la verdadera Iglesia de Cristo por estar en comunicación ininterrumpida con la Iglesia fundada por Jesucristo mismo. Además, la Iglesia del Papa trata de legitimarse como la verdadera Iglesia al señalar su realidad universal, afirmando con ello que ha cumplido con el mandato misionero de Cristo.

Los fanáticos, en cambio, rechazaban toda comunión con la Iglesia histórica. Si bien en sus escritos aparece a veces el concepto de que también sus congregaciones son "herederas" de la Iglesia Cristiana Primitiva, por haber recibido el mismo Espíritu, nunca insisten en la pregunta del "¿cómo?"[93]. La uni-

88 W. A. 26, 266:12.
89 La mencionada obra de K. Holl, Pág. 453 y sigtes.
90 W. A. 30, II, 341:8.
91 W. A. 15:219:31.
92 Véase la obra de H. Hansen, Pág. 92.
93 Véase la mencionada obra de K. Holl. Pág. 451 y sigtes., y Ecke, K.: Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation Berlin 1911, Pág. 106 y 157 y sigtes.

versalidad de su concepto de la Iglesia queda también restringida por el hecho de que se limitan a anunciar el Evangelio exclusivamente a aquellos que ya han pasado por la mortificación y la santificación.[94] Ello significa que sus congregaciones constituían grupos exclusivos, aislados entre sí. No eran accesibles a los seres que no hubiesen compartido sus mismas experiencias espirituales.

Resumiendo podemos afirmar que la comunidad de los fanáticos no se fundamentaba en el Evangelio, lo cual es precisamente lo que Lutero exige como condición básica. El radicalismo de los fanáticos tiene su explicación en la sustitución del Evangelio por fuerzas subjetivas. A todo esto Lutero opone el conservatismo como consecuencia de la objetividad del Evangelio.

Teniendo presente la posición de Lutero, resulta facilísimo comprender por qué razón rechazara tan rotundamente la cooperación con los fanáticos. Es notable que observara la misma actitud también frente a los grupos mucho más moderados que los fanáticos, ante todo ante la tentativa reformadora de Zwinglio, tan fanática para Lutero como los movimientos de Carlstadt y Schwenckfeld.[95] Dicha actitud se debe en parte a su insuficiente orientación respecto al pensamiento de Zwinglio, y a su propio concepto esquematizado que le predisponía a mirar críticamente todo cuanto no tenía el mismo punto de vista de partida que la Reforma de Wittenberg.[96] Sin embargo, esta su posición se origina en el hecho de que en Zwinglio había el mismo error que en los fanáticos: también Zwinglio disminuyó al Evangelio al colocar la razón humana en un primer plano. Ello lo condujo a no poder creer ciertas palabras de la Biblia.[97] En la interpretación que Zwingli da a la Santa Cena, Lutero observa el mismo fanatismo de Carlstadt y los anabaptistas: Zwinglio separa al Espíritu de los elementos externos. A pesar de que no habla de la actuación del Espíritu independientemente de los medios de gracia, como lo hacía Carlstadt, por ejemplo, falsifica, no obstante, el Sacramento, y con ello, el Evangelio, al negar que Cristo actúa entre nosotros por medio del Evangelio.[98] Al criticar Lutero el concepto de Zwinglio acerca de la Santa Cena, señala su carácter sectario. A su criterio, el concepto de Zwinglio no puede

[94] Aulén G.: Till belysinsg af den lutherska kyrkoidén Dess historia och dess värde. Uppsala Leipzig 1912. Pág. 54.

[95] W. A. Tischreden 6, Nr. 6874 - W. A. 54, 155:28.

[96] Farner, O.: Das Zwinglibild Luthers, Tübingen 1931, Pág. 6 y sigtes.

[97] W. A. 23, 82:31.

[98] W. A. 54, 155:28.

ser correcto, puesto que nunca antes se había presentado en la Iglesia.[99]

La relación entre Lutero y los Zwinglianos demuestra que su actitud frente a ellos no estaba influenciada por oportunismo alguno. En el año 1526, cuando una alianza con los movimientos reformadores suizos y otros similares hubiese significado un esfuerzo extraordinario para la Reforma alemana. Lutero la rechazó. Según su concepto, no es posible una unión con quienes profesan otra doctrina, ya que la razón de tal unión no debe descansar en asuntos exteriores. El hecho de que Lutero estuviese dispuesto a cooperar con ellos en asuntos exteriores. seculares, no significaba que estaba asimismo dispuesto a callar y no decirles que los consideraba herejes [100].

Esta última cita demuestra claramente que su concepto de la Iglesia Universal no le permitía a Lutero aislarse del todo de quienes, a su parecer, no pertenecían a la Iglesia, ya que ella constituye el reino de Cristo aquí en la tierra, y se halla entablada en lucha continua con el diablo. Y en esta lucha no existe un campo neutral. Si los fanáticos no pertenecen a la Iglesia de Cristo, pertenecen, en consecuencia, al dominio del diablo. Por lo tanto hay que combatirlos, o mejor dicho, liberarlos del poder del tirano. Por esta razón, Lutero no está dispuesto a hacer compromisos en esta cuestión, ni mucho menos permanecer callado. todo lo contrario: él siente la obligación de tomar partido. Su posición puede resumirse en tres palabras: Los cristianos deben *soportar* a los fanáticos como una cruz impuesta por Dios; *deben amonestarlos y orar* por ellos.[101] Aquí vuelve a la idea —ya expresada por él en relación con la Iglesia del Papa— que las herejías son castigos de Dios impuesta a la Iglesia.

En 1529, cuando la situación política iba mejorando para la Reforma, parecía haber llegado una nueva oportunidad para formar una alianza con Zwinglio y otros dirigentes de los movimientos reformadores, con el fin de proteger el Evangelio. Fué principalmente el Landgrave Felipe de Hesse quien se esforzaba por activar la realización de esta idea. Sin embargo, y pese a que dicha alianza no había de fundarse en una doctrina común sino en una coordinación de fuerzas contra el ataque inminente por parte del Emperador o de los soberanos católico-romanos, Lutero rechazó este proyecto. Conforme a su concepto, una alianza de esa índole tenía que ser obra del diablo; y él no quería permitir que el Evangelio fuese

99 W. A. 54, 153:24.
100 W. A. 23, 84:28.
101 Ibid.

protegido por el diablo, o sea, por aquellos quienes estaban al servicio del diablo.[102] Según Lutero, una alianza así no podía ser resultado de la fe por no existir una fe común entre ambas partes; por lo tanto estaría destinada a desintegrarse con suma rapidez y sólo redundaría en vergüenza para los cristianos.[103] Lutero ha subrayado estas declaraciones también con ejemplos bíblicos e históricos.[104] Además, la Iglesia no cumpliría con su misión frente a los fanáticos al pactar con ellos: pues tal proceder podría inducirles a suponer que su interpretación contaba con la aprobación de la Iglesia, cayendo así en una auto-justificación equivocada.[105] Tamaña alianza no solamente encerraría una hipocresía, sino que además limitaría la eficacia del Evangelio. En este caso, la Iglesia de Cristo no cumpliría con su misión de predicar el Evangelio, dejando así de ser la Verdadera Iglesia.[106]

Desde el punto de vista de Lutero es comprensible que él se negara a tratar de hermanos cristianos a los adeptos de Zwinglio. Sucedió que después del Coloquio de Marburgo, Felipe de Hesse exigió que, ya que no podían estar de acuerdo en todos los puntos de la doctrina cristiana, se reconocieran mutuamente como hermanos en Cristo, Lutero rechazó tal posibilidad, puesto que para él, el ser hermanos en Cristo significaba tanto como estar unidos y pertenecer a la Iglesia de Cristo. A su parecer, este reconocimiento exigido traería, además, una paz engañosa, por tratar de hermano en Cristo a alguien sin estar unido a él en la fe.[107]

En el desarrollo de la historia eclesiástica, Lutero vió confirmada la exactitud de su concepto respecto a los fanáticos. El destierro de Carlstadt, la trágica muerte de Muenzer y el destino de Zwinglio, confirmaron su tesis de que los fanáticos ni poseen el Evangelio ni se puede encontrar la verdadera Iglesia entre ellos; ambos son fuerzas eternas a las que nadie podrá vencer.[108]

Todo ello, empero, no es más que una prueba evidente de la tesis de Lutero que no estaba basada en experiencias históricas, sino en su investigación teológica sobre la enseñanza de los fanáticos. En los últimos años de su vida, Lutero vuelve a referirse al problema del concepto que los fanáticos te-

102 W. A. Briefwechsel 5, 77:35.
103 W. A. Briefwechsel 5, 78:1.
104 W. A. Briefwechsel, 5, 79:40.
105 Ibid.
106 Ibid.
107 W. A. Briefwechsel 5 Nr. 1476.
108 Véase la mencionada obra de O. Farner, Pág. 21 y sigtes.

nían de la Iglesia, al defender su propia interpretación de de la Santa Cena.[109]

En resumen puede decirse que el concepto de Lutero acerca de los fanáticos constituye en cierto sentido una aplicación de su crítica empleada frente a la Iglesia del Papa. Es idéntico su punto de partida: Ambos grupos falsificaron al Evangelio, perdiendo a Cristo como centro de su comunidad. Pero una comunidad sin Cristo no puede constituir Iglesia.

Es verdad que Lutero relega a los fanáticos, lo mismo que a la Iglesia del Papa —al dominio del mal. Sin embargo, en este caso no desea separarse del todo de ellos. Así como estaba convencido de que existen verdaderos cristianos bajo el dominio del Papa, así también llega a descubrir entre los fanáticos a quienes Dios ha llamado a su Reino. Por esta razón, la actitud de Lutero frente a los fanáticos siempre ha sido misionera, aun cuando empleara palabras fuertes contra ellos. [110] Hasta llegó a decir que también Zwinglio fué llamado por Dios a la vida eterna, y abrigaba la esperanza de que, a pesar de todo, la maravillosa misericordia divina le hiciera comprender la verdad en sus instantes postreros. [111]

No existen razones sistemático-teológicas en contra de la investigación simultánea del criterio de Lutero respecto a los fanáticos, y de su criterio respecto a los papistas. Bien sabía él que ambos grupos quedaban a igual distancia de la verdadera Iglesia. Si a pesar de ello hemos tratado en este ensayo a los dos por separado, ello se debe a que Lutero, en su polémica contra los fanáticos tenía que contestar a preguntas distintas a las de su polémica contra la Iglesia del Papa. En su polémica contra Roma, se veía obligado a criticar la falsa universalidad de la Iglesia del Papa, la cual, según su criterio, había usurpado el lugar del Evangelio. Los defectos principales de los fanáticos, en cambio, los encontró Lutero en su aislamiento, en la ausencia de universalidad en su concepto de la comunidad, y en su auto-justificación. Aún siendo así, el error esencial de ambos, tanto de la Iglesia del Papa como de los fanáticos, consiste en que no querían admitir que el Evangelio, es decir Cristo, ha de reinar sobre ellos.

Según Lutero, Cristo era el único Señor de la Iglesia antigua. Los papistas, los zwinglianos y los fanáticos, trataron de introducir nuevas doctrinas que relegaban al Evangelio a un segundo término. Lutero mismo, en cambio, siendo uno

109 W. A. 54, 141 y sigtes.
110 La mencionada obra de Farner, Pág. 13.
111 Ibid., Pág. 25.

de los dirigentes de la reforma alemana no procedió así, sino que se mantuvo firmemente ligado a la antigua doctrina de la Iglesia, protegiéndola contra toda alteración.[112] Aquí vuelve a surgir el concepto del reformador acerca de la universalidad de la Iglesia, sin que hiciere una declaración directa al respecto.

LA IGLESIA PRIMITIVA Y LA IGLESIA ORIENTAL

A juzgar por la crítica de Lutero dirigida contra los husitas, la iglesia del Papa, y los fanáticos, podría llegarse a la conclusión de que él tenía de la Iglesia un concepto puramente teórico, y que, basándose en esta imagen ideal, juzgaba a todas las comunidades cristianas que se llamaban a sí mismas Iglesia de Cristo. Sin embargo, nada más lejos de la manera de pensar de Lutero que semejante concepto idealista; ya que para él, la Iglesia de Cristo era tanto una realidad en la tierra como Cristo en el pesebre, aun cuando llama a la Iglesia un objeto de la fe.[113] En su polémica contra papistas y fanáticos, Lutero nunca partía de un concepto eclesiástico teóricamente construído, sino que siempre citaba ejemplos de la historia de la Iglesia.[114] Cuando oponía la auténtica unidad de la Iglesia universal a la falsa unidad de la Iglesia del Papa, o cuando hablaba de la falta de unidad entre los fanáticos, siempre se refería a la Iglesia Primitiva. Pues es allí donde Lutero descubría la verdadera unidad incorrupta que, según su criterio, podría ser restaurada también en el presente, juntamente con una renovación de la Iglesia.[115]

Todo esto guarda relación con su concepto acerca de la Iglesia Primitiva, la cual, a su juicio, poseía aún el Evangelio puro.[116] Prueba de ello es también el hecho de que en los primeros siglos, los enemigos del Evangelio, los heréticos, todavía podían ser separados de la Iglesia. Además, de aquella época no existía el papado. En vista de que la universalidad no es sino consecuencia de la predicación pura del Evangelio y, por consiguiente, un rasgo característico inherente de la Iglesia, Lutero no tenía necesidad alguna de idealizar a la Iglesia Primitiva.

¿Cuáles son los índices que en la vida de la Iglesia Primi-

112 W. A. 48, 283.
113 W. A. Tischreden II, Nr. 1969. W. A. 6, 292:35. W. A. 6, 300:1.
114 W. A. 23, 64:16, 66:5.
115 W. A. 6, 297: 37.
116 W. A. 50, 12:12.
117 W. A. 30 III. 191:9. W. A. 47, 235:34.

va señalan que ella constituye un modelo de la unidad de la Iglesia para nosotros?

En primer lugar, Lutero se basaba en Efesios 4 y en el Credo, puesto que en ambos resalta claramente que los primeros cristianos sabían que existe una Iglesia en la tierra. Era la Iglesia de Cristo, que fué denominada así por su fundador y no por razones locales. [117] Tenía una sola cabeza, un solo rey: Cristo.[118]

En vista de que las palabras: Cristo, Verbo, Palabra, Evangelio y Sagradas Escrituras a menudo son nociones alternadas para Lutero, también podría haberlo expresado así: En el principio reinaban las Sagradas Escrituras.[119]

Lo dicho no excluye que la Iglesia Primitiva no tuviera ministerio. Efesios 4.1, Tesalonicenses 5, y Hebreos 13 son para Lutero una prueba de que ya en los primeros siglos existía un régimen eclesiástico ordenado.[120] Ese régimen, empero, no tenía características jerárquicas, sino que servía exclusivamente para facilitar la propagación del Evangelio en este mundo. Aquellos quienes ocupaban este cargo, eran servidores y no soberanos. Ninguno de los Apóstoles que —según el concepto de Lutero— eran los dirigentes de la Iglesia Primitiva, ocupaba una posición de privilegio en cuanto a los demás Apóstoles; cuando era necesario tomar una decisión, todos actuaban en común.[121]

A pesar del hecho de que la Iglesia Primitiva no poseía organización alguna en tiempos de los Apóstoles, conocía —según Lutero— una comunidad interna. Esta se manifestaba en la recolección de las dádivas enviadas a Jerusalén por los cristianos gentiles de las congregaciones de San Pablo, no obstante regirse éstas por reglamentaciones externas muy distintas de las de aquellas congregaciones.[122]

Muertos los Apóstoles, y terminado su oficio, las relaciones entre los distintos dignatarios, llamados obispos y presbíteros en aquella época, continuaban siendo las mismas como entre los Apóstoles. Los obispos se trataban de hermanos entre sí. También el obispo de Roma era llamado de la misma manera, hasta los tiempos de Cipriano y San Agustín.[123] Los obispos amonestábanse recíprocamente con la Palabra, como por ejemplo, Ireneo de Lión quien se opuso al obispo de Roma

118 W. A. 4, 715:24. W. A. 54, 243:28.
119 W. A. 23, 64:16.
120 W. A. 30 III, 191:13.
121 W. A. 6, 413:16. W. A. 2, 671:22.
122 W. A. 2, 671:30.
123 W. A. 50, 368:26. W. A. 50, 213:1 y sigtes.

al excomulgar este último a todas las congregaciones que celebraban la Pascua de Resurrección en fecha distinta a la de la Iglesia de Roma.[124]

Según el concepto de Lutero, obispos y presbíteros no diferían en rango en la Iglesia Primitiva. Esto lo demostró citando a San Pablo y el ejemplo de la dirección de la Iglesia de Alejandría, donde los presbíteros —o mejor dicho, los clérigos— tenían, en su calidad de dirigentes de las congregaciones, derechos iguales, hecho que, sin embargo, no conducía a la atomización de la unidad de la Iglesia.[125]

Así como las colectas constituían un índice de la comunidad espiritual de la Iglesia, la lucha común contra las herejías era prueba de su unidad en los tiempos posteriores.[126]

En los primeros Concilios de la Iglesia, Lutero vió una manifestación de la autodefensa común de los cristianos, en la lucha contra el diablo. Imaginábase este hecho de modo idéntico como la formación del Concilio de los Apóstoles en Jerusalén: en el seno de la Iglesia habían surgido problemas que no podían ser resueltos individualmente por las distintas congregaciones; por esta razón, se reunieron los representantes de las congregaciones. Juntos examinaban y estudiaban el problema de cuál era la posición de las Sagradas Escrituras frente a tales problemas.[127] Pues, según Lutero, las herejías no deben ser combatidas por ningún medio que no fuera la Palabra. [128] Así procedieron los primeros cristianos; y, cuando la Iglesia abandonó este principio, aumentaban las herejías [129]. Por otra parte, con el tiempo también los Concilios se convirtieron en causa de la división de la Iglesia, ya que se olvidaron de su verdadera misión: el retorno común a la Palabra; y, en lugar de hacer ésto, tomaban decisiones en problemas que podían ser decididos por las mismas congregaciones o individuos. Sobre todo cuando los Concilios se empeñaban en imponer a la fuerza la autoridad del obispo de Roma a la Iglesia entera, ésta se fué dividiendo, dado que las Iglesias orientales no querían reconocer como su cabeza. Ellas se aferraban a su convicción de que la unidad de la Iglesia no consiste en una uniformidad externa. [130]

Si quisiéramos detenernos en este punto, podríamos formular de este modo la conclusión final para el hombre mo-

124 W. A. 50, 85:30.
125 W. A. 6,440:21. W. A. 50, 84:30. W. A. 50, 217:12.
126 W. A. 50, 606:34. W. A. 50, 606:4. W. A. 50, 615:21.
127 Ibid.
128 W. A. 11, 268:26.
129 W. A. 23, 66:5.
130 W. A. 2, 19:28.

derno: Para Lutero, la forma de organización congregacionalista es un índice de la verdadera Iglesia. Es verdad que en sus escritos polémicos dirigidos contra el papado, al describir el desarrollo de la tendencia jerárquica en la historia de la Iglesia, Lutero señala a menudo el peligro que toda centralización encierra la hegemonía y subordinación de los distintos dignatarios. Sin embargo, no debe olvidarse que, en los mismos escritos, Lutero no rechaza la posibilidad de que la unidad interna de la Iglesia podría ser demostrada también con medios externos, siempre que no se olvidara el fundamento de la verdadera unidad de la Iglesia. Precisamente aquí cita en contra de los papistas la resolución del Concilio de Nicea, el cual ordenó a las congregaciones de Roma y de Alejandría que cuidaran a las congregaciones vecinas conforme a la costumbre que ya estaba en vigor. [132] Tampoco se opone a esta costumbre de honrar a ciertas congregaciones con una denominación determinada, destinada a realizar su importancia dentro de la historia de la Iglesia. [133] Hasta podría afirmarse que Lutero podía comprender que el sexto Concilio de Calcedonia hubiera ofrecido el título de Obispo Universal al obispo de Roma. Según su convicción, semejante resolución era posible siempre y cuando todos los miembros del Concilio estuviesen de acuerdo y conscientes de que formaba parte esencial de la Iglesia. [134]

También hubo otras señales en la historia de la Iglesia primitiva que manifestaban la universalidad de la Iglesia en forma externa; trátase de la asistencia mutua a la ordenación. Lutero estaba consciente de que aquella costumbre no perjudicaba el ministerio;[135] más bien las tenía en alto aprecio, puesto que en la Biblia encontraba indicaciones de que anteriormente ya se habían realizado ordenaciones de esta índole, [136] y que además resultaba una forma muy adecuada de demostrar la unidad de la Iglesia. [137] Hasta llegó a atacar la jerarquía de la Iglesia del Papa con el reproche de haberse olvidado de esta costumbre.[138] Cuando el primer obispo evangélico, Nicolás Amsdorf, fué instalado en su nuevo ministerio, Lutero volvió a invocar esa costumbre —que era también una resolución del Concilio de Nicea— para rechazar toda tenden-

131 W. A. 6, 315:14. W. A. 50, 214:31.
132 W. A. 50, 537:26. W. A. 54, 236:1 y sigtes.
133 W. A. 50, 277:10.
134 W. A. 2, 406:13.
135 W. A. 6, 407:11 y sigtes.
136 Tito, 1:5.
137 W. A. 2, 397:18. W. A. 6, 457:16.
138 W. A. 2, 432:17.

cia al aislamiento o a la auto-justificación por parte de la Reforma.

Al lado de la Iglesia Primitiva, las iglesias orientales eran para Lutero ejemplos de que la cristiandad no había echado al olvido el carácter universal de la Iglesia. Estas tampoco tenían una cabeza visible y ni siquiera estaban unidas en un sentido organizativo; no obstante eran miembros de la Iglesia de Cristo ya que poseían el Evangelio.[139] Por lo tanto, Lutero puede referirse a la existencia de la Iglesia Oriental como prueba de que es injustificada la pretensión del papado de reclamar para sí la universalidad de la Iglesia, y que tampoco puede llegar a realizarla. Con esta misma objeción hemos tropezado ya en su polémica contra la Iglesia del papa.

Desde luego, este concepto que Lutero tenía de la Iglesia Oriental puede ser censurado severamente desde el punto de vista histórico. El no conocía a fondo su doctrina; sus conocimientos de la Iglesia Oriental se basaban casi exclusivamente en estudios acerca de la Iglesia Primitiva; y se imaginaba que las iglesias orientales habían conservado casi intacto el cristianismo del siglo primero, en contraste a la Iglesia Romana, donde el Evangelio fué relegado a un segundo plano por el papado, perjudicándose así la universalidad de la Iglesia. Lo esencial del concepto de Lutero respecto a la Iglesia Oriental es que él no compartía la opinión de la Iglesia Romana, según la cual los cristianos del oriente eran cismátcos, sino que interpretaba su existencia como prueba de la obra de Cristo abarcando hasta los confines del mundo.[140] Muy raras veces ocurre que censura a las Iglesias Orientales; sin embargo, pueden citarse algunos pasajes al respecto.

Su concepto de la Iglesia Oriental fué confirmado cuando un monje etíope, llamado "diácono Miguel", lo invitó personalmente en Wittemberg. Tanto Lutero como Melanchthon

[139] W. A. 8, 510:5. W. A. 6, 505:21.
[140] W. A. 1, 571:16.
2, 159: 8.
2, 161:35.
2, 397: 3.
2, 432:17.
2, 670:30.
2, 671:17.
6, 311:11.
6, 314:29.
6, 348: 1.
8, 510: 5.
54, 235:30.
54, 243:28.
Tischreden 3, Nr. 3775.
Tischreden 5, Nr. 5994.

mostraban gran interés en hablar con él e informarse acerca de las enseñanzas contemporáneas de las Iglesias Orientales. El resultado de la entrevista entre el diácono Miguel y Lutero fué para este último una confirmación de su concepto anterior de la Iglesia del Oriente. Para Lutero la cuestión decisiva era si las Iglesias Orientales poseían o no el Evangelio, puesto que sabía ya de ocasiones anteriores que ellas no reconocen al Papa; y, gracias a la entrevista con el diácono tuvo además, la confirmación de que todas las adulteraciones de la Iglesia Occidental guardan relación con el papado. De modo que Lutero se regocijaba al enterarse de que la Iglesia Etiópica carecía de Misa Privada y del Canon de Misa, y que su misa era casi idéntica al culto de las congregaciones evangélicas; que se atenían firmemente a los Credos de la Iglesia Primitiva y que interpretaban del mismo modo que los Evangélicos las partes principales de la doctrina cristiana. Es cierto que sus ceremonias son diferentes; sin embargo, pertenecen al Reino de Cristo en la tierra, y en consecuencia, Lutero se sentía unido en la fe con las Iglesias Orientales. También recomendó al monje etíope a todas las congregaciones evangélicas de Alemania.[142]

Estas escasas declaraciones del Reformador subrayan una vez más su tesis básica. Para él la universalidad de la Iglesia era una consecuencia lógica de su concepto del carácter de la Iglesia, a saber: la Iglesia es el Reino de Cristo aquí en la tierra.

141 W. A. Briefwechsel 1.469:134.
142 W. A. Briefwechsel 7, Nr. 2126.
W. A. Tischreden 5, Nr. 4726.

QUE ES LA PALABRA DE DIOS

HENRY S. GEHMAN

Si para este estudio queremos basarnos en un texto bíblico, lo hallamos en la Epístola a los Hebreos 1:1-2: "Dios habiendo hablado muchas veces y en muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo." Resumiéndolo podemos decir: "Dios habló". Generalmente decimos y pensamos que la Biblia es la palabra de Dios. Sin embargo, cabe que nos preguntemos una vez más: "¿Qué es la palabra de Dios? ¿Cómo debemos considerar a la Biblia?"

En primer lugar, podemos afirmar que la Biblia es un monumento de la revelación, y tal vez podamos justificarnos con esta afirmación. En todo caso estamos frente al registro de los actos de Dios. Este libro nos informa asimismo acerca de la creación, de la vida de los patriarcas, las hazañas de los distintos jefes, y los reinados de los reyes de Israel y Judá. Nos brinda, además, una interpretación filosófica y religiosa de los sucesos históricos. También hallamos en él los libros de los profetas, y finalmente, en el Nuevo Testamento, nos encontramos con la encarnación, vida y obra de Jesucristo; la doctrina de los apóstoles, y la historia de la iglesia primitiva. Es verdad que, en cierto sentido, la Biblia es un monumento de la revelación. Por el otro lado, si la Biblia es un monumento, puede carecer de vida, a la manera de un monumento de piedra que no tiene vida alguna. Sin embargo, la Biblia es más que un monumento de la revelación, porque en realidad pulsa con vida espiritual.

En segundo lugar, podemos tal vez llamar a la Biblia una compilación de convicciones religiosas o una colección de las convicciones de varios hombres referentes a la religión. Pero con ello insinuaríamos que la Biblia contiene distintos puntos de vista acerca de la religión, los cuales, además, podrían hallarse en conflicto entre sí. En consecuencia cabe preguntarse: "¿Dónde está la unidad de la Biblia?" Conforme al punto

de vista que acabamos de mencionar, nos veríamos en la necesidad de forzar la unidad de la Biblia de un modo u otro, o bien lograrla por medio de un compromiso. Es evidente que no podemos tomar en consideración este método para los estudios bíblicos; en consecuencia, debemos rechazarlo.

En tercer lugar, podemos llamar a la Biblia un gran libro de religión. En este caso, empero, la colocaríamos en un mismo nivel con el Rig-Veda, con los Gathas de los parsis, o con el Canon de los budistas, y por consiguiente, el cristianismo no sería más que una religión entre muchas. Sin embargo, no creemos que el budismo, el hinduísmo, o cualquier otra religión se encuentre en el mismo nivel que nuestra fe cristiana. No, no podemos llamar a la Biblia solamente un gran libro de religión.

En cuarto lugar, podríamos considerar la Biblia una grande y bella obra literaria. En realidad lo es, pues en ella hallamos literatura en el mejor sentido de la palabra. Sin embargo, si pusiéramos nuestro mayor énfasis en este aspecto, caeríamos en otro error, por causar la impresión de que la Biblia está a un mismo nivel con las obras de Homero, Virgilio, Camoes, Cervantes, Goethe o Shakespeare.

En quinto lugar, podemos decir que la Biblia es un libro de leyes, de reglamentos. Parecería que con esta afirmación volvemos al terreno de la religión. ¿Un libro de reglamentos? Esto trae a mi memoria una conversación entre dos judíos. Discutían acerca de su religión, y estaban de acuerdo en que es mejor ser judío ortodoxo que judío liberal. Uno de ellos observaba: "Quiero tener bien definidos los asuntos de mi religión. ." El cumplir con la ley del Israel antiguo significaba para él una práctica rigurosa y fija; esto era suficiente para él. Mucho me temo que gran parte de los cristianos se asemejen a esos dos judíos; prefieren estar bajo la ley, y no bajo la gracia. Muchos cristianos desean conocer todos los hechos de Dios en riguroso orden, para saber con exactitud qué es lo que deben creer. Y en efecto, se ponen o buscar con exactitud casi científica qué es lo que Dios pensaba y hacía en el curso de los siglos. De esta manera, se complacen en creer que con toda certeza ellos poseen la verdad. Quizás nos guste a muchos de nosotros ser legalistas y alcanzar nuestra salvación mediante la obediencia a la ley. Les gustaría tener el plano de Dios en el bolsillo. Esto, empero, no es el evangelio.

Pese a toda discusión a que pueda dar lugar la palabra de Dios, la Biblia sigue siendo el manantial de nuestra fe cristiana. Como cristianos creemos que este libro está inspirado

por el Espíritu de Dios. Además, la Biblia es fuente de nuestra doctrina, y sigue siendo norma de nuestra fe y nuestra práctica. No podemos precisar de cual manera eran inspirados los escritores de la Santa Escritura, y nuestras confesiones luteranas no se aventuran a definir en qué forma el Espíritu de Dios obra sobre la mente humana. Evidentemente, la mente humana no puede comprender los caminos de Dios.

En esta discusión acerca de la Palabra de Dios partimos del principio de que Dios haya escogido a determinados hombres resguardándolos del error cuando ellos se pusieron a escribir la Santa Escritura. Por otra parte, aquellos hombres no eran autómatas en manos de Dios, ni tampoco algo así como sus taquígrafos, copiando a ciegas palabra por palabra de cuanto Dios les dictaba. Los escritores de la Santa Escritura empleaban el idioma de su tiempo, recurrían a las expresiones corrientes de su época, y se movían dentro del medio en que les tocaba vivir. En otras palabras: vivieron en el ambiente de su tiempo, y por lo general, su vida era normal. Conservaban su individualidad, y por consiguiente, no se tornaban en simples autómatas del poder que los inspiraba. La revelación tuvo lugar dentro de la historia, en medio del mundo de las actividades, y dentro de las condiciones de la vida cotidiana. Ello significa que la revelación de Dios no es una abstracción, no se realizó en un vacío, sino en la historia.

Que es lo más importante: ¿la reveleción o una hipótesis de la inspiración? La revelación, naturalmente. Por éso es necesario aclarar en qué sentido empleamos la palabra: *revelación.* Podemos definirla con estas palabras: La revelación es aquella verdad que recibimos de Dios en cuanto a nuestra salvación por Cristo; una verdad que el hombre no habría podido obtener de otra manera alguna.

En esta revelación, Dios ha hablado; Dios ha dado algo al hombre.

Nosotros lo oímos, y recibimos.

Dios nos habló en el pasado; hoy nos habla por su palabra. Cuando leemos la Biblia, podemos oir a Dios hablándonos.

La Biblia no es un libro de reglas o preceptos.

La Biblia no es un libro de filosofía.

La Biblia no es un libro de religión.

La Biblia no es un libro de teología.

La Biblia no es un libro de ciencia.

Por otra parte, nos vemos frente a algunas situaciones concretas, en especial en el Antiguo Testamento. Vemos cómo

Dios se pone en contacto con algunos seres humanos destacados. En la Biblia hallamos una serie de encuentros divino-humanos, una descripción vívida y verídica de las relaciones de Dios con los hombres. En ella encontramos situaciones que son idénticas a las verdades de la vida diaria.

En consecuencia decimos que la Biblia guarda una relación personal con nosotros; ella es un mensaje dirigido personalmente por Dios a nosotros. En cierto sentido, la Biblia es una carta compuesta para nosotros, una epístola personal de Dios para nosotros. Dios nos habla a nosotros por medio de su palabra escrita.

Al llegar aquí, resaltemos que la palabra de Dios puede considerar en un triple sentido".

En primer lugar, tenemos la palabra proclamada por Dios. La palabra de Dios es más antigua que la Biblia. Cuando Dios dijo en la creación: "Sea la luz", ésta fué Su palabra. Alrededor de setenta veces leemos en el Pentateuco: "Y habló el Señor a Moisés, diciendo:....Lo que sigue de esta expresión es la palabra de Dios. Cuando un profeta profiere: "Así dice el Señor", lo que sigue a esta expresión es la palabra de Dios. De esta manera tenemos ejemplos de la proclamación de las palabras de Dios en la antigüedad. En el fondo de esta proclamación antigua hay algo que podemos proclamar en la Iglesia de hoy: la palabra de Dios es el mandato sobre el cual toda proclamación debe fundarse para ser verdadera. La palabra de Dios debe ser el tema de nuestra proclamación para que ésta sea una proclamación verdadera. La palabra de Dios es la norma de la que debemos servirnos para que la proclamación sea verdadera. La palabra de Dios es la norma de juzgar por la cual la proclamación se convierte en una proclamación verdadera. Hacemos una proclamación en la Iglesia, por saber que hubo una revelación en el pasado. Sin embargo, esta revelación no es dirigida a tiempos pasados. Al contrario, la revelación encierra y trae consigo la expectativa. La base de esta esperanza es manifiestamente idéntica con el tema que nos legó el pasado. La palabra de Dios fué proferida; aconteció la revelación. Por esto hablamos del pasado en nuestra proclamación.

En segundo lugar, llegamos a la palabra escrita o al canon. Pero examinaremos este aspecto más adelante.

En tercer lugar, en lo que atañe la palabra revelada de Dios, la Biblia representa el medio por el cual la iglesia se identifica con un acuerdo de la revelación hecha por Dios. Por esta razón, la Biblia no es de por sí misma la revelación histórica de Dios, sino que, por lo contrario, la Biblia es la

palabra de Dios quién nos habla. Ella es la palabra de Dios, la cual escuchamos. La Biblia es el testimonio de la revelación hecha, porque la Biblia atestigua realmente la revelación de Dios. La Biblia es la palabra de Dios; y, como ella es una revelación para el futuro, esta proclamación es la palabra de Dios. En este sentido, cuando proclamamos la verdad de la Biblia, nuestra proclamación es en verdad la palabra de Dios.

En el sentido más elevado, empero, la palabra de Dios no está encerrada en un libro, sino que Jesucristo es la palabra de Dios. El mismo es la palabra viva.

En resumen podemos decir:

I. — Creemos que las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento son reglas y normas únicas, conforme a las cuales todos los dogmas deben ser juzgados. Las Escrituras poseen esta autoridad porque constituyen la palabra de Dios.

II. — El término: *palabra de Dios* se emplea en más de *un solo* sentido; por lo tanto es importante que comprendamos lo que queremos decir al llamar a las Escrituras por ese nombre.

a) En su sentido más real, la palabra de Dios es el Evangelio, o sea, la comunicación relativa a Jesucristo, su vida, su misión y obra, su doctrina, sus sufrimientos, su muerte, su resurrección y ascención por nosotros. La palabra "Evangelio" significa "la buena noticia"; y en verdad, el Evangelio es la buena noticia para nosotros, porque es la proclamación de nuestra salvación por Jesucristo. En este Evangelio, o por este Evangelio, el Espíritu Santo viene a los hombres despertando y reforzando su fe y conduciéndolos en la vida de santidad. Por eso llamamos "medio de gracia" a la palabra de Dios.

b) En su sentido más amplio la palabra de Dios es aquella revelación que comenzó con el principio de la historia humana, prolongándose a través de los siglos, y alcanzando, por último, su plenitud y consumación en la vida y la obra de nuestro Salvador Jesucristo. Esta revelación fué dada a varones escogidos e inspirados por Dios para que ellos interpretasen los acontecimientos históricos en que Dios se manifiesta. La historia de su revelación pertenece también a la palabra de Dios en este sentido amplio.

c) Toda la revelación de Dios a los hombres que alcanzó su consumación en Cristo, está escrita fielmente y con-

servada en las Sagradas Escrituras. Por eso aceptamos las Escrituras como la verdad infalible en todas las cosas pertinentes a su revelación y a nuestra salvación. Las Escrituras son y serán para todos los tiempos venideros, la revelación de Dios mismo. Y, en vista de que Dios continúa haciéndose conocer por ellas, creemos que las Escrituras también son la palabra de Dios. Este es el tercer sentido en el cual se emplea la expresión "palabra de Dios".

III. — La revelación de Dios constituye una unidad y tiene su centro en Jesucristo. Por esto creemos que el cuerpo entero de la Escritura, en todas sus partes, es la palabra de Dios. Ello no significa empero, que colocamos todas las partes de la Escritura en un mismo nivel. No admitiríamos, por ejemplo, que la epístola a los *Romanos* debe ocupar el mismo nivel del libro de *Eclesiastés* o del *Cantar de los Cantares*. La Sagrada Escritura tiene sus partes de mayor y menor importancia. La medida de la importancia de un libro se halla en su relación con Jesucristo y el Evangelio, que representan la palabra de Dios en su sentido más real. Por el otro lado, todos los libros de la Biblia toman parte en la revelación total de Dios.

Las Escrituras canónicas del Antiguo Testamento fueron sancionadas por Nuestro Señor Jesucristo y sus apóstoles. Las Escrituras del Nuevo Testamento fueron recibidas como canónicas por la Iglesia bajo la dirección del mismo espíritu de la verdad de la cual dijo el Señor Jesús a sus discípulos (Juan 16:13) "El os guiará a toda verdad".

IV. — El cuerpo entero de las Escrituras es inspirado por Dios. Los escritores de las Escrituras fueron los intermediarios de Dios en la transmisión de las mismas a los hombres. Dios mismo confirió a ciertos hombres escogidos el poder de intuirlas y testimoniarlas por escrito. El acto mediante el cual Dios ha conferido ese poder, lo llamamos inspiración (2 Tim 3: 16-17): "Toda Escritura es inspirada divinamente y útil para enseñar, para redargüir, para que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente instruído para toda buena obra." No alcanzamos a entender como Dios utilizó a instrumentos humanos para lograr sus fines, sino que admitimos la inspiración como una realidad

V. — Sosteniendo todo esto como verdadero, creemos que las Escrituras son:

a) La fuente de la cual el poder salvador de Dios va manando incesantemente en la vida de los hombres.

b) La única fuente de una doctrina verdaderamente cristiana.

c) La única regla, y la única norma para la fe y la vida cristiana.

En conclusión podemos afirmar lo que dijimos al principio: "Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras a los padres por los profetas, en tiempos anteriores, terminó por hablarnos por medio de Su Hijo."

EL PACTO, FUNDAMENTO DE LA IGLESIA CRISTIANA

Henry S. Gehman

La revelación de Dios no se hizo dentro de un vacío, sino que aconteció en la historia. Dios mismo escogió un pueblo llamado Israel, al cual reveló su voluntad; por lo tanto es lógico que, para comprender el propósito de Dios, tengamos que dar su lugar a Israel, en la historia del mundo. Comencemos, pues, con su geografía, y dirijamos nuestra atención hacia los valles de dos ríos famosos: el valle formado por los ríos Tigris y Eufrates en el este, y el del Nilo en el sudoeste. Allí habían nacido y florecido antiguas civilizaciones desde tiempos prehistóricos. Y allí, entre esos dos valles, está situada Palestina, el país de los israelitas; una región que se extiende en el lugar que era la encrucijada del antiguo mundo civilizado. Esta era la situación en la época del Antiguo Testamento, y aún perduraba así en tiempos de los Apóstoles. Aquel Israel de la antigüedad quedaba expuesto a todos los movimientos de la historia, tal como vemos en sus relaciones con los grandes imperios del Oriente. Más tarde, Palestina se trocó en centro adecuado para la proclamación del Evangelio que desde allí fué llevado hasta los rincones más remotos del Imperio Romano. Por esta razón, o sea, para comprender el papel dramático de Israel en la revelación divina, debemos conocer la historia de la antigüedad y la geografía del cercano Oriente antiguo, pues así sabremos cuándo y dónde hizo Dios su revelación al mundo.

Tal vez nos parezca que la historia del Cercano Oriente antiguo no guarda sino una remota relación con la Iglesia Cristiana; empero, la historia del pueblo escogido de Dios nos conduce fatalmente a las tierras donde Él se ha revelado. Para empezar, podemos definir a la Iglesia como la comunión de los santos, esto es, de aquéllos quienes verdaderamente tienen fe en Cristo, una comunión en la cual el Evangelio es proclamado en toda su pureza y los sacramentos se administran conforme a la doctrina del Evangelio. Mas, cuando así definimos a la Iglesia, es preciso que nos volvamos hacia el Antiguo Testamento y comencemos con Israel, el pueblo escogido de Dios.

Para poder comprender el fundamentto de la Iglesia en el

Antiguo Testamento, hay que partir del punto principal que es el Pacto —la alianza—. Examinemos, entonces, la significación de la idea del pacto. ¿Qué significa esta palabra en el idioma original de la Sagrada Escritura? Pacto se llama *berit* en hebreo. La etimología de esta palabra *berit* es perfectamente clara si la comparamos con una palabra análoga de la lengua babilónica. En babilónico, el vocablo *baru* significa *ligar,* y el nombre *biritu* tiene la significación de *cadena* o *grillete.* De ahí deducimos que la palabra hebraica *berit* contiene la idea básica de *ligar* o *atar,* de lo cual resulta que el pacto es una alianza.

La relación de Israel con Dios, y la de Dios con su pueblo encuentra su expresión en una *berit,* un pacto, una alianza, que es base del pensamiento religioso de Israel y encierra un conocimiento único de Dios. Además, debemos recordar que el pacto es un acto de gracia por parte de Dios. El concierto representa algo bien conocido en la vida civil; mas en este caso, las dos partes que forman el pacto se encuentran en un mismo nivel. En el pacto del Antiguo Testamento, empero, Dios y el hombre no se encuentran en un mismo nivel. Por lo contrario, Dios continúa siendo Dios; permanece supremo, y se mantiene en un nivel superior. Además, el pacto no encerraba únicamente una obligación asumida por Dios, sin cualquier responsabilidad correspondiente por parte del hombre. Por otra parte, en el pacto se halla la tendencia activa de la revelación de Dios; por esto, el descubrimiento de Dios no fué manifestado de una manera especulativa, ni tampoco en forma de doctrina abstracta, sino de un modo concreto: en los movimientos y acontecimientos de la historia, Dios tocó la vida de su pueblo. La permanencia de Israel en Egipto, por ejemplo, es un acontecimiento importante, seguido por el Exodo que representa la liberación de Israel de la servidumbre en tierra extranjera. En este punto histórico, Dios se comunicó con su pueblo, haciendo con él un pacto perpetuo, en la época en que Moisés condujera al pueblo escogido fuera del Egipto hasta el Monte Sinaí. En efecto, desde tiempos muy remotos, Israel tuvo conocimiento de la soberanía de Dios, y supo que Dios es fiel y se regocija en ayudar a su pueblo. He aquí el provecho del pacto: en él se le dió a la nación una participación permanente en el designio divino.

La revelación de Dios no es una cosa abstracta, sino que encara la vida por el lado positivo, y pertenece a la vida cotidiana. En el pacto se halla lo que Dios exige y lo que nos promete (Lev. 26:12): "Y andaré entre vosotsos, y yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo". En las relaciones

de Israel con Dios existe siempre una atmósfera de confianza, certeza y seguridad; por esto. los fieles se alegran de entregarse espontáneamente a la voluntad de Dios. Tenemos aquí no solamente la sumisión a la voluntad divina, sino también la alegría de cumplir con las tareas de la vida cotidiana. En todos los tiempos, y en todas las situaciones, Dios es un ser personal y ético y los diez mandamientos y el libro del pacto (Ex. 20:22-23:33) están compenetrados con el espíritu de la justicia. La voluntad de Dios estableció una forma moralizadora y social de vivir. Sabemos también que Dios gobierna todas las cosas en el universo, y la fe en El nos da una comprensión clara del mundo, y un conocimiento espiritual de los acontecimientos de la vida diaria. Esta es nuestra manera de encarar teológicamente los asuntos que estamos discutiendo. En consecuencia, no padecemos de confusión alguna ni somos víctimas del pesimismo. Innegablemente, la religión de Israel se distingue a este respecto del paganismo. A través de ella nos percibimos de que la voluntad de Dios no es vana ni inútil, sino que contiene algo que nos infunde un respeto personal. Había doce tribus de Israel, las cuales tuvieron sin duda alguna diferencias locales y estaban divididas por fronteras geográficas. Sin embargo, al mismo tiempo, una fuerza extraña las mantuvo unidas. En ella se manifestaba la voluntad de Dios, que formó de las doce tribus una unidad nacional de solidez incorpórea. La cadena que unía a las distintas tribus fué el nombre del Señor, y el pacto entre El y su pueblo. Por otra parte, los israelitas mostraban nítidos factores de cohesión: una ley común, un culto común, y un sentimiento histórico común. En resumen, el pueblo escogido tenía mucho en común en cuanto a su vida religiosa y política. Con esta base, la revelación divina en el pacto tuvo una influencia preponderante en la vida del pueblo. En otras palabras: la autoridad de la voluntad de Dios en el pacto sujetaba toda la vida nacional de Israel al designio de Dios.

Dos palabras hebraicas tienen una importancia única para el pueblo de Israel. Primero, la palabra *qahal* que significa *asamblea, convocación*, o *congregación*. Es muy difícil expresar el significado exacto de este vocablo *qahal* en castellano. Tal vez, la palabra alemana *Gemeinde* nos permita mejor captar su sentido, ya que *Gemeinde* contiene dos ideas: congregación y comunidad. Por lo general, la Septuaginta, o sea, la antigua traducción griega del Antiguo Testamento, traduce *Qahal* por ἐκκλησία palabra que en el Nuevo Testamento tomó el sentido de *Iglesia*. Quizás muchos de nosotros nos hayamos olvidado de que la palabra *Iglesia* tiene su origen en una antigüedad tan remota. Existe, sin embargo, una segun-

da palabra hebraica *'edah* (asamblea, congregación), cuyo sentido original es el de una asamblea congregada por convocación o que negocia de común acuerdo. Generalmente, este vocablo se traduce en la Septuaginta con συναγωγή. Con todo, la congregación de Israel era más bien una asamblea religiosa que política. Por lo tanto, el pueblo de Israel es llamado *'am Elohim* (el pueblo de Dios) *'am YHWH* (el pueblo de YHWH), *'am qādōsh* (un pueblo santo), *segullah* (propiedad, tesoro propio), *nahalāh* (propiedad, bienes, herencia). Todas estas palabras sugieren que Israel era un pueblo peculiar de Dios, una nación escogida de Dios. En Exodo 19; 6, un reino de sacerdotes y gente santa. En esta conexión, empero, conviene considerar la etimología del nombre Israel, que significa: "Dios combate" o "Dios combata"; "Dios reina" o "Dios reine'. De esta manera resulta evidente que el nombre de Israel nos muestra cuál era la relación del pueblo israelita con Dios. Deducimos, en consecuencia, que la existencia de la nación no podía encontrar su finalidad en sí misma. Desde el principio de su historia, Israel estuvo destinado a fines más altos, a una idea suprema: consumar o ejecutar la misión o el servicio para el cual Dios había destinado a su pueblo. Observamos, entonces, que Israel es el precursor de la Iglesia cristiana.

Fijémonos en que existe un concepto doble en Israel: este pueblo era tanto una nación como un grupo religioso. El pacto de Dios con Israel ligó la fe en Dios con la existencia nacional. A pesar de no existir una religión nacional en Israel en el sentido común de la palabra, la religión de Israel le dió, sin embargo, el impulso más poderoso a su vida nacional. La relación del pacto se estableció con un acontecimiento histórico, y en consecuencia, la historia tiene en el Antiguo Testamento un valor de que carece en las demás religiones del Cercano Oriente. No existe la mitología en la revelación del Antiguo Testamento. Al contrario, encontramos en Israel al Dios de la Alianza, un suceso histórico, un acto de redención. Pero el Antiguo Testamento no se detiene allí: en el caso de Israel, su destino intervino en la estructura del orden mundial. Ahora bien: juntando las ideas de la elección, del pacto, y de la legislación, hallaremos el pensamiento que determina el punto de vista de la historia del Antiguo Testamento.

Nótese que en Israel la vida religiosa se distinguía de las aspiraciones nacionales. De hecho, la religión del Antiguo Testamento es anterior al sentimiento de la nacionalidad; el Dios de Israel no tenía ninguna conexión de sangre con su pueblo. El no tenía parentesco con una parte determinada de

la tierra, en este caso Palestina, ni vínculo indisoluble alguno con los habitantes de una región. En contraste, observamos los casos siguientes: los Moabitas y Kemós (Num. 21:29); David en Filistia (1 Sam. 26:19); Naamán (2 Reyes 5:15-18), y los Samaritanos (2 Reyes 17:24-41). En estos casos, un dios queda ligado a una tierra o a sus habitantes, representando así el peldaño más alto de la vida nacional, el genio nacional, o el misterio de las fuerzas de la naturaleza que son propias de una tierra determinada. El pacto, en cambio, poseía el poder de frenar tales perversiones.

Debemos reconocer que existen algunas semejanzas entre la religión de Israel y las prácticas paganas. Por ejemplo, en la conclusión de un pacto se desparramaba sangre alrededor del altar y en el pueblo, ceremonia que servía para la restauración mística de comunión, y guarda cierta semejanza con las costumbres existentes entre los pueblos primitivos. Comparemos también la comida del pacto (Ex. 24:9-11). Por el otro lado, hallamos en este caso una singularidad en el concepto israelita de la alianza. En el paganismo, tales ritos eran repetidos con ciertos intervalos, porque sólo eran válidos por un tiempo limitado. En Israel, en cambio, el sacrificio del pacto se realizaba una sola vez. La relación del pacto para el futuro se establecía en el primer sacrificio. En la alianza del Antiguo Testamento hay una manifestación de la soberanía divina. Notamos también que el acto de hacer el pacto no era una transacción silenciosa, sino que la palabra de Dios la acompañó como una expresión de la voluntad divina. Con todo, Dios entró voluntariamente en la vigencia de la alianza. No estaba obligado a hacer un pacto con su pueblo. Dios existía antes de que hubiera una nación de Israel, y existía independientemente de su pueblo. Por causa de los pecados de Israel, Dios hubiera podido disolver la alianza en cualquier momento elegido por El; mas, gracias a su amor, Dios no abandonó a la nación, y se mantuvo fiel al pacto.

Sin embargo, es posible preguntarse si el pacto puede ser considerado como una relación jurídica. ¿Había, acaso, una relación cualquiera con *do ut des*? No; tales ideas no existen en la alianza del Antiguo Testamento. El pacto fué una dádiva de la gracia divina; recalca el libre derecho de Dios de ordenar. En la conclusión de la alianza, la soberanía divina resulta preeminente. Dios hizo una revelación de su poder, y no se extralimitaba en su majestad divina. El quedó supremo. Nadie podía recurrir al pacto con ánimo de contratar el poder divino, o de administrarlo en interés propio. Por lo contrario, el pacto exige la respuesta del hombre entero; induce a

la devoción incondicional o la sumisión absoluta a Dios.

Para comprender la significación de la alianza, hemos de dirigirnos a la historia del pacto. La significación del pacto se entiende mejor en conexión con la revelación hecha en el monte Sinaí. La idea de la alianza, empero, existió mucho tiempo antes de Moisés; de hecho, se proyecta hasta los tiempos prehistóricos. El conocimiento de elección, por parte de Israel, ya se encuentra en las experiencias de los antepasados, como por ejemplo, en el viaje de Abraham de Ur a Jarán, y de ese lugar a Canaán. En este sentido fijémonos en las líneas del pensamiento del Pentateuco. Allí, por ejemplo, una línea de pensamiento presenta la historia de la elección como una cadena de bendiciones; la posición privilegiada del pueblo y la posesión de la tierra de Canaán forman el eslabón con los tiempos posteriores a Abraham (Gen. 9:25-27; 12:1 sig.; 25:23; 32:29). En otra línea de pensamiento notamos un progreso en el sacrificio del pacto de Abraham en comparación al sacrificio de propiciación de Noé. Abraham y sus posteridad están separados en el propósito de Dios según la elección (Gen. 8:20-22; 15:7 sig; 26:24; 27:29; 28:13-16). En todas partes, la narración o la tradición de los tiempos prehistóricos extraen su significación más profunda del hecho de que la certidumbre de la elección de Israel se funda en la elección divina de sus antepasados. En otras palabras: la relación del pacto de Israel se edificó en los patriarcas. La idea de la alianza fué la fuerza que formó la historia de Israel. La idea del pacto engendró un dinamismo interno que colocó las antiguas tradiciones de la pre-historia bajo el pensamiento teológico de la elección divina. Desde los orígenes más remotos, Dios formó un pueblo para sí. El Dios de los patriarcas es el creador; el Señor de la humanidad hace su elección y ejecuta sus planes por medio de Israel.

El Dios de la alianza es el Dios del mundo, y su designio se extiende más allá de Israel. En el caso de los antepasados hubo la elección por parte de Dios; pero Dios esperaba del hombre obediencia humilde y confianza incondicional en pruebas severas. Sin duda existían algunas ventajas en volverse atrás, hacia los antepasados. De otro modo hubieran podido surgir dudas en la mente de los hombres. Samaria cayó en 722 o 721 A.C. Jerusalén en 597; y más tarde (586), dicha capital fué destruída. A continuación se produjo el destierro. ¿Qué fin proseguía Dios el hacer una alianza con Israel? Es lógico que, pensando en los antepasados, aumenta la confianza en la gracia inmerecida del pacto (Is. 41:8 sigte.; 51:2; Nehemías 9:6 sigte.). En esos pasajes hallamos la fusión de lo universal con la historia de Israel.

En los profetas Amós, Oseas e Isaías encontramos una nota personal en su relación con Dios. Esos profetas enseñan la justicia, el amor, y la devoción. Dios nos brinda un amor personal y fidelidad, esperando una respuesta espontánea en el corazón humano. Cabe preguntarse si los profetas veían alguna flaqueza o debilidad en la idea de la alianza. En todo caso, como quiera que sea, no la acentúan. Oséas, por ejemplo, presenta la relación de Israel con Dios bajo la forma de una unión matrimonial. Había llegado Israel a considerar el pacto como un *opus operatum* (una obra hecha), un caso de *do ut des* (doy para que des), o sea, exclusivamente como una relación jurídica. Parece que la alianza no ofrecía ayuda a los profetas para luchar contra un formalismo inanimado en la religión. Sea como fuere, estos profetas no discuten el pacto de Sinaí; acentúan la redención de Egipto. A Isaías, empero, le gusta realzar la soberanía del Señor; por consiguiente, sus conceptos corresponden al pacto.

En el libro de Deuteronomio hallamos un punto de vista pedagógico. En la literatura deuteronómica se produce una leve alteración del concepto de la alianza, puesto que aquí, el pacto ya se considera en el sentido de un pacto hecho en un punto determinado de la historia. (Deut. 5:2,3); pero además, encontramos una relación permanente. De hecho, el pacto puede también señalar los deberes de esta relación: los estatutos o testimonios del pacto (Deut. 17:2; 31:16,20; Jos. 7:11, 15). En el uso antiguo, la expresión es *karat berit* (cortar un pacto); pero la frase deuteronómica es *siwwãh berit* (ordenar un pacto); [Jos. 7:11; 23:16; Jueces 2:20; 1 Reyes 11:11]. En el último ejemplo hay que reparar en que *mi pacto* y *mis estatutos* se hallan uno al lado del otro. En Deut. 4:13, *berit* equivale a las dos tablas de la ley. En otras palabras, aquí se acentúa la base legal del pacto, y el contenido de la alianza son los estatutos, los mandamiento, y los juicios. Por parte del pueblo, el pacto debe ser observado (Deut. 29:9), y se le enseña que no debe violar la alianza (Deut. 17:2). La consecuencia de esta alteración progresiva de significación es que el énfasis principal cae sobre el carácter estatuario, sobre algo que Dios estableció de una vez por todas.

En Deuteronomio, el amor de Dios se torna objetivo, y el ser humano puede participar de este amor bajo la forma de la relación del pacto. Hay majestad en la ley divina: sólo Dios posee el poder de suspender la alianza, pero no aprovecha ese derecho o poder (Deut. 4:31; Jueces 2:1). Desde luego hay ventajas evidentes en el concepto de la relación divina con el hombre, tal como se ve en la presentación de Deute-

romio: es fácil de comprender, y también es impresionante. Aquí, por un lado, hallamos la bondad de Dios y su fidelidad inagotable; por el otro, tenemos la obligación de cumplir con los deberes que Dios espera del hombre. En Deuteromio, la alianza siempre se presenta como una manifestación del amor de Dios; procura estimular la confianza del hombre y despertar su amor por Dios.

Consideremos ahora el aspecto sacerdotal del Pentateuco; aquí hallamos una línea de pensamiento diferente; la tendencia de una limitación exacta y una concisa formulación lingüística. En un estrato del Pentateuco se emplea la frase *cortar un pacto*, pero en el sentido sacerdotal se dice *establecer una berit* (Gen. 6:18; 9:9, 11,17), y *dar una berit* (Gen. 9:12; 17:2) En este caso, se hace presente la majestad de Dios, que concluye el pacto, y la alianza es una dádiva divina de gracia. Es también un pacto que tiene validez para todos los tiempos (*berit 'ōlām*), porque Dios no ajusta sus actos a los de los hombres. En fin, este sendero sacerdotal conduce a la alianza con Israel hacia el pacto hecho con Abraham. Ello significa que el pacto hecho en el monte Sinaí no representa una conclusión independiente de una alianza, sino solamente una renovación, un desenvolvimiento del pacto hecho con Abraham. En otras palabras: antes de la ley ceremonial se estableció el pacto divino, que fué decisivo en la historia de Israel.

Cuando consideramos el deber del hombre, notamos cuán importante es que éste viva de acuerdo con la voluntad de Dios y bajo la mirada de Dios. Por esto, la alianza desea establecer una comunión real entre Dios y el hombre (Gen. 17:7,8,19), y representa una dádiva de Dios. Bajo el pacto, el hombre aprovecha lo que Dios le ofreció. En la línea del pensamiento sacerdotal, el pacto no es una relación legal con mutuos deberes y actos bien definidos, sino que Dios se le reveló al hombre por la comunión. En otras palabras, *berit* reviste el carácter de un sacramento. Es importante fijarse en los verbos: *heqîm* (establecer) y natan (dar), que expresan las ideas de establecer y de dar, fundadas en un perfecto poder divino. Naturalmente todo esto estaba presente en el pacto desde el principio, mas el aspecto sacerdotal desarrolla la idea. De este modo la alianza se protege contra cualquier abuso jurídico, y acentúa la soberanía divina.

La línea del pensamiento sacerdotal, empero, es la única que en el Pentateuco muestra un pacto divino con la humanidad pre-abrahámica (Gen. 9:8, 17). Esta línea de pensamiento comienza en Noé y de este modo muestra el carácter universal de la fe que este autor tiene en Dios. Tal punto de

vista demuestra que no solamente Israel, sino toda la humanidad queda en la relación de *berit* con Dios. Además, esta alianza es perpetua, y perpetuamente válida. La relación de Dios con el hombre puede ser representada por dos círculos concéntricos, ocupando Dios el centro. El círculo mayor, o sea, el exterior, representa el pacto con Noé, quiere decir, con toda la humanidad. El círculo menor, el interior, representa el pacto con Abraham, o sea, con Israel. Una cosa, empero, debe notarse en el pensamiento sacerdotal: si el mundo pagano hubiera querido aproximarse a Dios, lo hubiera podido hacer trocándose en una parte de Israel. Aunque la alianza con Abraham sea una renovación del pacto con Noé, se mantiene la prioridad de Israel en la historia posterior (Juan 4:22): "porque la salud viene de los judíos". Tal es el concepto del designio de la salvación tal como se encuentra en el pensamiento sacerdotal.

En el pensamiento sacerdotal del Pentateuco, el pacto reviste una importancia central. Todo el énfasis se halla en el acto de Dios quien se revela: "Yo soy para ti Dios" (cf. Gen. 17:7 b). Finalmente, según el pensamiento sacerdotal, *berit* es la expresión del concepto de una religión reveladora, una religión fundada en las promesas de Dios, y que contiene la universalidad del proyecto divino de la salvación.

Cuando el profeta Jeremías habla de la relación de Dios con Israel, prefiere los ejemplos del casamiento, del padre y el hijo, y del pastor. Es probable que haya encontrado un punto débil en el pacto del monte Sinaí; comprendió, además, que la reforma de Josías había fallado (621 A.C.) En consecuencia, no podía contribuir una significación eterna al pacto. Por eso, en contraste con el pacto antiguo, este profeta hace un pacto nuevo, en el cual, mediante una transformación del corazón humano, Dios establece una nueva relación íntima del pueblo consigo (Jer. 31:31-34). El profeta Jeremías pone todo el énfasis en la iniciativa de Dios de efectuar la renovación del corazón humano. En este caso, el énfasis está en la relación personal con Dios; además, la crítica profética se dirige a épocas futuras.

El profeta Ezequiel procede bajo la influencia de Jeremías. Para Ezequiel, el pacto del pasado es aquel que se consumó en el monte Sinaí; la violación de la alianza mostró cuán desleal ha sido el pueblo (Ezeq. 16:8, 59 sigg.) Sin embargo, la idea del pacto no domina a Ezequiel por completo, ya que en el capítulo 16 hallamos el símbolo del casamiento, y en el capítulo 20, un breve resumen de la historia de Israel. Este profeta no da el realce mayor a la alianza, sino que muchas

veces hace referencia al descubrimiento de la voluntad divina, en nombre del Señor: "Yo soy tu Señor, vuestro Dios". Dios tuvo tolerancia con Israel únicamente por amor a su santo nombre (Ezeq. 36:20 sigg.). No obstante, el significado positivo de la idea del pacto no aparece en primer plano hasta llegar a la escatalogía (Ezeq. 37:21-28); en ese pasaje se refiere a un pacto de paz, a un pacto perpetuo, a una relación de gracia continua. De esta manera tenemos un contraste entre el antiguo orden y la nueva era. No todo estaba perdido cuando el estado y el Templo quedaron destruídos. Dios permanecía con ellos, y el pacto del futuro aparece como el establecimiento de una relación pura de gracia.

En el Deutero-Isaías, sin embargo, hallamos que el significado profético de la idea del concierto tiene mayor profundidad. Ese profeta se refiere a la redención del yugo de Egipto (Is. 43:16,17; 51:9,10); mas la condición ideal se encontrará al final de los días, cuando el plan de salvación se cumplirá como el pacto. (Is.54:10; 55:3; cf; también 61:8) Refiriéndose al pasado, este profeta indica la elección de Abraham, y la fidelidad divina (Is. 41:8,9; 51:2; 42:6, 21). En esta conexión debe notarse que el tratamiento divino es algo eternamente constante. Además, el pasado debe ser olvidado, puesto que la revelación de salvación o de redención está próxima o inminente. En este punto, el pacto perpetuo de paz se sobrepone al pacto antiguo. Ahora bien: he aquí lo que el Señor ha decidido para su pueblo para establecerlo en la patria y ejercer allí su soberanía sobre ellos. Con ello llegamos a los Poemas del Siervo de YHWH (Is. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12). En esta conexión debemos poner atención especial en 42:6: "Y guardarte he, y te daré por alianza del pueblo y para luz de las gentes".

Aquí estamos frente una nueva fase de desarrollo de la idea del pacto. Ahora, la manifestación escatalógica del pacto ya no es ningún acto ritual único, ninguna nueva organización, sino una encarnación en una vida personal, en el Siervo del Señor. Resulta evidente que el contenido de la idea de la alianza no se agota en el nuevo pacto de Jeremías (Jer. 31:31-34) sino que en el Siervo del Señor, el significado íntegro de la alianza se va revelando gradualmente. De hecho, el Siervo se trueca en el pacto mismo, o en la encarnación de la alianza (Is. 42:6; 49:8). En el designio de Dios, Israel no era destinado a convertirse en un imperio grande como los egipcios, asirios o caldeos, sino que su grandeza se hallaba en el reino espiritual. Finalmente, ese destino no había de realizarse en forma espectacular, sino en el sufrimiento. (Is. 50:5,6):

"El Señor Jehová me abrió el oído,

Y yo no fuí rebelde
ni me torné atrás.
Mi espalda di a los heridores
y mis mejillas a los que mesaban la barba;
Mi rostro no escondí de las injurias y esputos."

En el Siervo se revela la voluntad para el sufrimiento vicario, y mediante el sufrimiento, el pueblo de la alianza queda ligado a su soberano mesiánico. El pueblo se agrupará alrededor de un rey que es elevado del sufrimiento a la gloria, y de este modo, la idea de la alianza se liga a la esperanza mesiánica (Is. 52:13-53:12). A esta altura podemos observar que la idea del pacto surgió de un pensamiento impersonal, alzándose hacia la esfera de la ética vida personal. Finalmente, tal concepto se cumplió en Jesucristo quien vivió y encarnó estos dos conceptos: el del Siervo y el Mesías.

El pacto de Dios con Israel, encerraba una responsabilidad para el individuo, y también para la nación. Dios escogió a Israel para proclamar su voluntad ante el resto del mundo, y para enseñar a otros pueblos el camino de la salvación. Hallamos, pues, la base para la empresa misionera en los poemas del Siervo del Señor. En esta relación hemos de fijarnos en la palabra *mispãt* que se encuentra en Isaías 42:1,4; por lo común, *mispãt* se traduce por *justicia, juicio,* o *derecho.* Aquí, sin embargo, esta palabra significa *religión verdadera,* o solamente *religión.* Por lo tanto traducimos el versículo 4:

"No desmayará ni será quebrantado
hasta que ponga mispãt en la tierra;
y las islas esperarán su doctrina."

El decreto de Dios relativo a la salvación comprende a todos los pueblos del mundo; misión de los profetas era conducir a los israelitas al arrepentimiento y a Dios. En muchos aspectos, la tarea de los profetas había fracasado en Israel, y uno de esos siervos así lo sentía: (Is.49,4):

"En vano me he esforzado
Por nada e inútilmente he consumido mis fuerzas"

Con todo, no desistía de continuar su obra, y Dios le reveló que su misión se encontraba más allá de su pueblo (Is. 49:6):

"Poco es que tú me seas siervo
Para levantar las tribus de Jacob
y volver a traer a los supervivientes de Israel;
también te daré para luz de las gentes,
para que mi salvación llegue hasta el fin de la tierra".

El último renglón también puede ser traducido así: "Para que seas mi salvación hasta el fin de la tierra." Habiéndosele confiado la salvación, el Siervo la representa; él es la encarnación de la salvación.

En este punto podemos ver todo el panorama del pasado. Vemos ahora el pacto consumado en Sinaí como la sombra proyectada de un cumplimiento futuro en el Siervo del Señor. Jesucristo es el cumplimiento del Siervo, y con la venida de Jesucristo la Iglesia cristiana se transformó en el verdadero Israel. Las palabras dirigidas al Siervo (Is. 49:6) son un desafío al nuevo Israel y deben ser tenidas en cuenta en cualquier discusión acerca de la base de las misiones cristianas. Cuando leemos Isaías 49:6, vemos que Cristo cumplió con el concepto del Siervo; además, la doctrina de Cristo dió a estas palabras un nuevo énfasis y un significado más amplio (Mat. 28:19): "Por tanto id y doctrinad a todos los Gentiles, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo".

En la segunda parte de Isaías, los paganos esperan tomar parte en la salvación de Dios. Anhelan fervorosamente a su *mispãt,* el orden legal del mundo entero, o la religión verdadera; aguardan su *sedaqãh* (justicia) que va paralela a su salvación. En esta conexión podemos anticipar y dirigirnos al apóstol San Pablo (Gal.3:28-29): "No hay judío ni griego; no hay siervo, ni libre; no hay varón ni hembra; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si vosotros sois de Cristo, ciertamente la simiente de Abraham sois, y conforme a la promesa los herederos".

Volvamos ahora al Pentateuco, a la línea de pensamiento sacerdotal; en ella, el pacto echa raíces en la actualidad. En Jeremías, Ezequiel y Deutero-Isaías, la alianza se proyecta hacia el futuro. Por esto, el pacto de Noé, el con Abraham, y la alianza consumada en Sinaí se redujeron a una sombra proyectada hacia un cumplimiento futuro. De esta recapitulación resulta que el pacto es el punto central del pensamiento en el Antiguo Testamento, y hemos indicado el desenvolvimiento paulatino de la alianza. Esto es importante porque muestra el carácter progresivo de la revelación del Antiguo Testamento. En otras palabras; en el Antiguo Testamento encontramos una religión de progreso. La religión anticipa, para decirlo así, lo que aún no es. En consecuencia, la revelación guarda una relación con el pasado, con el presente, y con el futuro.

Observamos que hay un acto de Dios en la redención de Israel, y también que Dios se reveló con el fin de hacer efectiva la comunión. El significado final se halla, no obstante, en

una comunión más allá de los límites de este mundo. En ella, la profundidad de la vida personal, el poder de la vida nacional, y la extensión de la vida de la humanidad se renuevan por igual, gracias a la presencia divina; de esta manera, el pueblo de Dios es conducido hacia su destino. En otras palabras, el pacto pone al hombre en contacto con Dios, y este hecho le hace perder su fe en todas las cosas terrestres, fijando la meta de su vida en el futuro. Este futuro, empero, se alcanza gracias a la promesa de Dios. Con esta idea, llegamos al punto donde el Antiguo y el Nuevo Testamento se encuentran.

En cualquier discusión sobre la alianza en los dos Testamentos, debemos considerar la Septuaginta, donde berit se traduce διαθήκη. Cuando la palabra *berit* se aplica a un contrato entre hombres, encierra la mutua aceptación de los deberes contraídos. En cambio, entre Dios y el hombre, un pacto implica una promesa libre por el lado divino, y el cumplimiento de las obligaciones por parte del hombre. Por eso, aunque exista una idea de mutualidad en el pacto, Dios queda en un nivel superior. Aunque el hombre viole la alianza, Dios siempre queda fiel a su promesa. Cuando el Antiguo Testamento fué traducido al griego, surgió una dificultad en cuanto a la traducción de la palabra *berit*. El vocablo συνθήκη (convenio, contrato, acuerdo), podría haber sugerido que Dios y su pueblo encontrábanse en un mismo nivel en la alianza. Por eso, los traductores eligieron el vocable διαθήκη (testamento, disposición de propiedad, disposición de la última voluntad, la última voluntad y testamento) para interpretar el sentido del *berit*. De este modo, la posición de Dios en un nivel superior se ha conservado; también se ha retenido la idea de mutualidad, puesto que el testador hace el testamento, pero los herederos están obligados a ejecutar lo estipulado en el testamento. Por consiguiente διαθήκη aclara las dos ideas: que la alianza es una dádiva libre de Dios, y que los que reciben sus dones, están obligados por su parte a cumplir con las condiciones impuestas por él mismo. De la Septuaginta, este uso de διαθήκη pasó al Nuevo Testamento. Luego, cuando el Nuevo Testamento fué traducido al latín, διαθήκη fué traducido con *testamentum,* de donde tenemos *testamento* en castellano.

En el Nuevo Testamento, *testamento* es sinónimo de pacto o alianza, excepto en Heb.9:16-17. Ello quiere decir que hay un doble significado en el vocablo διαθηκη en Hebreos 9:15-20. En los versículos 16 y 17, esta palabra no puede ser explicada como alianza o pacto; aquí significa *testamento* en el sentido literal o etimológico de la palabra. En los versículos 15 y 20, empero, el vocablo *testamento* puede interpretarse como pacto o alianza. Después de que Israel había violado el pacto anti-

guo, Dios prometió uno nuevo (Jer.31:31-34), y por medio de la muerte de Cristo, lo cumplió; Dios ofrece en el nuevo pacto los beneficios de la muerte de Cristo a quienes se convierten a él en arrepentimiento y se hacen miembros de su cuerpo, la Iglesia. La alianza se establece no solamente con individuos aislados, sino con todo el pueblo de Dios. Bienaventurados son los creyentes que se transforman en miembros de este pueblo, y permanecen fieles en la fe y en la vida. Cuando se formó el canon del Nuevo Testamento, obtuvo el nombre de "El Nuevo Pacto", o sea: "El Nuevo Testamento", porque contiene los documentos que dan testimonio del nuevo pacto entre Dios y su pueblo, de la nueva alianza que es la Iglesia. Las Escrituras heredadas de Israel fueron llamadas por los cristianos "El Viejo Pacto" o "El Antiguo Testamento" (2 Cor.3:14), porque constituyen la prueba del concierto anterior con Israel.

Volviendo al Antiguo Testamento, observamos que la idea de la alianza no podría haber expresado toda la plenitud del concepto de Dios. Con la alianza solamente, el conocimiento de Dios se hubiera mantenido excesivamente inflexible, duro, y parecido a la ley; hacía falta un equilibrio. Por un lado, el pacto representa la verdad y la fidelidad de Dios; por el otro, los profetas recurren a las figuras del padre, del esposo, del pariente rescatador o redentor, o del pastor. De este modo son representados la benignidad, la largueza, y el amor de Dios. Ese equilibrio entre ley y gracia puede comprobarse en Exodo 34:6-7: "Yahweh, Yahweh, Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira, y grande en benignidad y lealtad, que conserva la piedad hasta la milésima generación, que perdona la iniquidad, la transgresión y el pecado, pero no lo deja impune de modo alguno; que visita la iniquidad de los padres en los hijos, y en los hijos, de los hijos hasta la tercera y cuarta generación". Es significativo que las dos ideas de este pasaje se encuentren una al lado de la otra. Finalmente, este concepto de Dios se cumplió, pues "El Verbo fué hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito dre), lleno de gracia y de verdad" (Juan 1:14).

Por último, una palabra más acerca de la alianza. El lazo con el pasado no ha quedado roto. En Exodo 24:1-8 se habla de un sacrificio, de leer en el libro de la alianza, y del esparcimiento de sangre en el pueblo; y en los versículos 9-11 hay una referencia a una comida sagrada. En esa oportunidad se realizó una comunión con el Dios vivo. Volvamos ahora al Nuevo Testamento. Hallamos el testimonio de la nueva alianza con el Nuevo Testamento, pero poseemos más que solamente un libro. No tener más que un libro, sin una personalidad viva, equivaldría a regresar a los tiempos del Antiguo Testa-

mento. El nuevo pacto se cumplió en una persona, el hijo de Dios; pero esta nueva alianza no ha quedado reducida a una abstracción teológica ni a un hecho del pasado. Por lo contrario, se presenta con un lenguaje que tiene el tañido de los días mosaicos (Exodo 24:1-8), y se hace visible ante nuestros ojos en el sacramento de la Santa Comunión: Mat.26:28: "Porque ésta es mi sangre del nuevo pacto, la cual es derramada por muchos para remisión de los pecados"; Lucas 22:20. "Este vaso es el nuevo pacto en mi sangre que por vosotros se derrama".

La Iglesia cristiana constituye el pueblo del nuevo pacto; la Iglesia realiza y sobrepuja todo cuanto se ha iniciado en Israel bajo el viejo pacto. Mediante el bautismo entramos en la relación de alianza con Dios, y nos hacemos miembros de su Iglesia. Al confesar nuestra fe en la Santa Iglesia Católica reconocemos una institución divina, edificada en Jesucristo. La Iglesia no es solamente una institución humana, sino también una comunidad de la cual Jesucristo es el Señor y en la cual trabaja por medio de su Espíritu. El propósito de la Iglesia es proclamar el evangelio del amor de Dios en Jesucristo a toda la humanidad; administrar los sacramentos, cumplir el ideal cristiano de comunión, y encauzar las almas de sus hijos hacia los caminos de la santidad. La tarea concreta de la Iglesia es conducir a los pecadores hacia una real comunidad divino-humana de una unidad y de un amor absoluto.

La Iglesia cristiana hace más que continuar la iglesia del Antiguo Testamento; es la verdad eterna y el cumplimiento de lo que quedó realizado por Israel, el pueblo escogido de Dios. Tuvo su principio en Abraham y vivió como los fieles de Israel; como el nuevo Israel, la Iglesia heredó las promesas que Dios hizo en los tiempos del Antiguo Testamento. En Cristo, la historia tiene una significación eterna, y en él encontramos el cumplimiento de las enseñanzas del Antiguo Testamento. La Iglesia es el cuerpo de Cristo, y sus miembros derivan su vida y unidad de El que es su cabeza viva (Efesios 4:1-15). Hemos comenzado con hechos históricos remotos para iluminar y desarrollar la idea del pacto desde su origen; mas este estudio nos ha conducido ineludiblemente al conocimiento de la posición única de la Iglesia como representante del pueblo de Dios en el orden divino.

ISRAEL ANTIGUO Y SU LUGAR EN EL ORDEN MUNDIAL

Henry S. Gehman

No hace muchos años todavía que se ha difundido mucho el empleo de la palabra *ecuménico*; con el nuevo concepto de la Iglesia universal se inició un estudio eclesiástico que tiene por objeto la Iglesia general o ecuménica. La etimología de esta palabra "ecuménico" es fácil de comprender. Proviene del griego οἰκουμένη (oikoúmenos) que significa *ser de la* οἰκουμένη (γῆ) *o pertenece a la* οἰκουμένη (γῆ). En griego οἰκουμένη (γῆ) significa *la tierra habitada,* o sea, *el mundo entero.* En consecuencia, la palabra *ecuménico* quiere decir *universal, general, extensivo a todo el mundo.* Tenemos dos vocablos en hebreo que se traducen así: *'eres,* bien conocido, y *tebel,* que se emplea con menos frecuencia. En la Septuaginta, *'eres* se traduce a veces por οἰκουμένη pero por *tebel* οἰκουμένη se emplea a menudo. En el Nuevo Testamento, la palabra οἰκουμένη también se usa en el sentido de *mundo,* y por eso, el vocablo *ecuménico* expresa una idea conocida.

A pesar de ello, no asociamos generalmente el Antiguo Testamento con la ciencia ecuménica, aunque éste nos da el fundamento para el estudio en cuestión. La Biblia principia con la ancha base de la creación de los cielos y la tierra. El autor del Génesis también aclara que Dios dispuso que el hombre fructificase y se multiplicase; que llenase la tierra y la sojuzgase. Además, la Biblia nos informa acerca de la extensión pre-histórica de los habitantes de la tierra; por ejemplo (Gen. 4:16): Caín salió de delante de Dios y habitó en tierra de Noel. También más adelante se hace referencia (Gen. 10:11-12) a una migración de Babilonia a Asiria, donde nuevas ciudades se edificaron. El Antiguo Testamento nos dice, en algunos versículos, que los filisteos salieron de Caftor (Gen. 10:14); 1 Cr. 1:12; Amós 9:7); en esos casos. Caftor es Creta. Tales ejemplos demuestran el amplio interés geográfico del Antiguo Testamento. En el libro del Génesis, capítulo 5, hallamos las generaciones tradicionales de Adam que acaban en Noé; éste tuvo tres hijos: Sem, Cam, y Jafet. De los descendientes de esos tres hijos, la tierra volvió a llenarse de habitantes, después del diluvio. En otras palabras: el escritor sagrado piensa en los *mismos* términos que todo el mundo, hecho

que se confirma en la notable presentación de las naciones de la antigüedad en la tablilla de los pueblos (Gen. 10); aquí, en términos muy generales, los descendientes de Jafet representan a los pueblos indo-europeos; los hijos de Cam, a los camitas; y la posteridad de Sem, a los semitas. El capítulo concluye significativamente: "Estas son las familias de Noé por sus descendencias, en sus naciones; y de éstas fueron divididas las gentes en la tierra después del diluvio."

Debemos, además, observar que este escritor antiguo discurre primero acerca de Jafet y Cam, y sólo después dedica su atención a Sem y sus descendientes. Expone la genealogía de Sem, y finaliza el capítulo 11 con Téraj y Abraham; éstos dos salieron de Ur de los caldeos o de la Babilonia, y viajaron siguiendo le curso del río Eufrates hasta llegar a Jarán, donde se establecieron. Salta a la vista que el Antiguo Testamento no principia partiendo de puntos de vista estrechos. En Abraham tenemos un cosmopolita, quiere decir, un ciudadano del mundo. El se mudó de Ur a Jarán en la Mesopotamia superior; y luego continuó su viaje, estableciendo su morada en Palestina. Más aún: de allí siguió rumbo al Egipto en tiempos de carestía; de esta manera trabó conocimiento con otro gran centro de civilización. El punto de vista del Antiguo Testamento siempre es universal; no solamente en el sentido abstracto, sino también en la presentación de las vidas de los individuos que encontramos en las páginas de este libro.

La meta de los escritores del Antiguo Testamento no es presentar una narración detallada de los acontecimientos prehistóricos, ni entrar en los pormenores de la historia universal. En los primeros once capítulos del Génesis encontramos una tentativa de colocar la historia de Israel dentro del orden mundial. Comenzamos con la creación de los cielos y de la tierra, de los cuerpos celestes y de los reinos vegetal y animal, y finalmente, la obra de Dios alcanza su punto culminante en la creación del hombre a la imagen de Dios. No podemos concebir un fundamento más amplio del que nos es dado en el primer capítulo de la Biblia. Según el libro de Génesis, el curso de la humanidad fué interrumpido por el diluvio, mas con los sobrevivientes de la inundación, la humanidad tiene un nuevo origen, y la tierra vuelve a ser habitada. El diluvio es seguido por el pacto de Dios con Noé. Esto significa un pacto con toda la humanidad; de hecho va más allá todavía, incluyendo a la naturaleza entera. En el Antiguo Testamento tenemos la primera presentación de la historia universal, y en él hallamos la primera noción de la filosofía de la historia. Dios dirige los asuntos de este mundo, y todos los pueblos están bajo su autoridad. Ningún otro libro del

mundo antiguo abordó este problema. En realidad, podemos percibir aquí un plan divino en el curso de la historia. En el libro del Génesis, el escritor pone un énfasis especial a los hijos de Sem, y el capítulo once concluye con Abraham.

En este punto llegamos a la historia del Antiguo Testamento propiamente dicho, y hallamos la manifestación de un designio divino en Abraham y sus descendientes. Cuando Abraham tenía la edad de noventa y nueve años, Dios le dijo (Gen. 17:1): "Yo soy El Saddai (El Dios Todopoderoso); anda delante de mí, y sé perfecto". Dios hizo un pacto con Abraham; y un atributo distintivo de esta alianza está comprendido en una promesa. Abraham tuvo dos hijos: Isaac es el hijo que perpetúa la línea de sucesión del pueblo escogido. A su vez, Isaac tuvo dos hijos: Esaú, y Jacob, el escogido, más tarde llamado Israel. Israel tuvo doce hijos que se convirtieron en los jefes de doce tribus; finalmente, estas tribus se unificaron en el reino unido de Israel y Judá. De la tribu de Judá surgió el rey David, y la dinastía de David reinó en Jerusalém hasta que fuera destruída la ciudad, en 586 A. C. Sin embargo, no es éste el fin de la familia de David; su línea continuó, y en el apogeo de los tiempos nació de ella nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Resalta con claridad una concontinua tendencia a elegir a la misma línea, y estrechar sus vínculos hasta alcanzar el centro de la historia: Jesucristo. El Antiguo Testamento se basa en el fundamento más amplio que es dado concebir: toda la humanidad, en época de la creación y después del diluvio, hasta que, finalmente, la historia llega a su foco: Jesucristo. Mas la historia no quedó concentrada en un foco, puesto que con Jesucristo se originó un movimiento espiritual que abarca a la humanidad entera. Y este movimiento continúa hoy con nueva fuerza vital en el trabajo de la Iglesia cristina.

Vimos que Dios llamó a Abraham, y esta llamada contiene una universalidad que corresponde al último designio divino: (Gen. 12:1-3) "Vete de tu tierra y de tu parentela, y de casa de tu padre, a la tierra que te mostraré; y haré de ti una nación grande..." y serán benditas en ti todas las familias de la tierra." En relación al pacto, Dios dijo a Abraham: (Gen. 17:4) "Yo, he aquí mi pacto contigo: serás padre de muchedumbre de gentes". De hecho, el período patriarcal no era estático. Isaac, que moraba en Palestina, obtuvo su esposa en Mesopotamia, y Jacob se casó con dos hermanas, Lea y Raquel, de Pandan-aram, la misma región de donde era oriunda su madre. José fué vendido como esclavo en Egipto, donde al fin se tornó visir. Esto aconteció probablemente durante el reino de los hiksos (alrededor de 1730-1570 A. C.)

cuyo imperio incluía a Siria-Palestina y Egipto. Por consiguiente, la tierra de Gosén, morada de los israelitas, hallábanse en medio del extenso imperio de los hiksos, y en este centro, los israelitas vivieron cerca de 430 años.

Desde el principio mismo resulta evidente que la revelación no sucedió en un vacío. Abraham salió de Ur de los Caldeos, donde una civilización resplandeciente había surgido mucho tiempo antes de ese hecho. Hubo contactos comerciales y culturales entre Babilonia y Egipto, aun en tiempos prehistóricos. Además, Palestina estaba situada en el camino de tránsito entre estos dos centros antiguos de la civilización. Por esto resulta fácil comprender que Babilonia ejercitaba alguna influencia en la cultura, en la ley, y en la literatura de Israel antiguo. Tampoco Palestina era tierra vacía cuando llegó Abraham, sino que, al contrario, la cultura de Egipto había penetrado en Siria-Palestina, y los cananeos habían creado una amplia civilización. De todo eso desprendemos que el pueblo escogido nunca estuvo aislado; nunca estuvo separado de las influencias extranjeras. Sabemos que resulta imposible que una país quede aislado en el siglo veinte; de la misma manera resultaba imposible que Israel antiguo quedase separado de sus vecinos, Israel no podría haber podido asumir su papel en la historia fuera del curso de la misma; realmente, no le era posible mantenerse aislado.

Cuando los israelitas estaban en Egipto, el mundo no era estático. Las hititas tenían un imperio en Asia Menor; Babilonia prosperaba; Asiria prosperaba, formando su imperio futuro; y Creta y las islas del mar Egeo formaban un famoso imperio marítimo. Con la caída del reino de los hiksos en Egipto, ese país entró en el período más brillante de su conquista militar. Israel ocupaba un lugar insignificante en la política mundial y apenas era conocido por aquellos que dirigían los asuntos internacionales. Con el correr del tiempo, empero, se levantó un nuevo rey sobre Egipto, el cual no conocía a José, y cuando los egipcios oprimieron a los israelitas en la esclavitud, tal vez los considerasen tan solamente como esclavos y dignos sólo de la esclavitud. No sabemos exactamente quién era el faraón del éxodo; probablemente era Ramasés II. (1299-1232 A. C.) No podemos terminar con exactitud cuándo aconteció el éxodo, pero tenemos buenas razones históricas y arqueológicas para presumir que fué en el año 1290 A. C., fecha más o menos exacta. De todos modos, sabemos que Israel estaba ubicado dentro de una situación internacional; nunca en un vacío. Hay algo más importante. Dios escogió a Israel, cuyo deber era anunciar la voluntad de que la fecha exacta del éxodo: mediante un acto poderoso,

Dios liberó a los israelitas del yugo egipcio y de las manos del Faraón, y este acontecimiento nunca fué olvidado por Israel. Fué escrito con letras indelebles en el libro de su historia y en su religión, y permanece como un hecho descollante en la historia de la salvación. También debemos recordar que Dios hizo un pacto después del éxodo en Sinaí. Dios escogió a Israel, cuyo deber era anunciar la voluntad de Dios a los demás pueblos del mundo, y enseñarles el camino de la salvación. La conquista de Palestina sucedió en tiempos de ferviente agitación internacional, y los israelitas conquistaron la tierra de Canaán cuando grandes imperios estaban en decadencia, y los distintos pueblos volvían a formarse.

Vemos también la mano de Dios dirigiendo la historia en tiempos de Saúl, David, y Salomón. En esa época, Asiria estaba hundiéndose en las tinieblas, y Egipto había perdido su antigua supremacía militar. La situación internacional estaba atravesando un período de calma, y resultaba posible, especialmente en los días de David, establecer un poderoso reino hebraico. Este acontecimiento no se debe al azar, ni a ninguna contingencia imprevista, sino que también aquí vemos a Dios dirigiendo los asuntos de la historia mundial. Al dividirse el reino israelita (alrededor de 931 A. C.), no era posible evitar el contacto con los imperios extranjeros. Al nordeste, Asiria se estaba extendiendo gradualmente hacia el Mediterráneo. Durante un tiempo, Damasco era el obstáculo en el camino de expansión de Asiria; no obstante, crecía la amenaza de su avance. En el año 853 A.C., una alianza entre Damasco, Israel bajo Ajab, y otros pueblos, encontró a los asirios en Karkar; la batalla era indecisa, mas no cabía duda de que Asiria llegaría a tener un poderío mundial en el futuro. En el año 841 (842), Jehú, usurpador del reino del norte, aclamado como un rey reformador, pagó tributo a Salmanasar III, rey de Asiria. Más tarde, ese imperio fué decayendo, y en consecuencia, los dos reinos, el de Israel del norte y el de Judá del sur, tuvieron una buena oportunidad de volver a establecerse. A mediados del siglo octavo, se produjo una época resplandeciente en riqueza y comercio, cuando Jeroboam II, (alrededor de 785-745) era rey del norte y su contemporáneo Ozzías (Azarías) reinaba en Jerusalén. Era también una época de empobrecimiento moral y espiritual; la religión había descendido a un nivel bajo; había perdido su valor espiritual por agotarse en formalismo, porque la religión se había quedado reducida a una mera formalidad. En ese período, Amós comenzó a profetizar en el reino del norte, y también Oseas era profeta en el mismo reino. Algo más tarde encontramos a Isaías y Miqueías en el reino del Sur. Pese a que el reinado de Jeroboam II representaba un período

de gran prosperidad, era muy breve el tiempo que precedió a la desgracia política. Al ascender Tiglat-Piléser III. (746/5-728) al trono de Asiria, comenzó una nueva era de expansión de aquel imperio; y en el año 734, dos tribus y media del reino del norte fueron deportados al este. Finalmente, en 722-21, cayó el reino septentrional, y Sargón, rey de Asiria, desterró a los israelitas del norte; colonias, provenientes del este, se establecieron en Israel. El reino del norte tocó a su fin, y de esta manera sufrió el castigo de sus pecados. De cuando en cuando, el historiador hebraico observa que algunos reyes hacían lo que parecía malo a los ojos de Dios, y que anduvieron por todos los caminos de Jeroboam, hijo de Nebat, como también en sus pecados con los que habían hecho pecar a Israel. He aquí una fase de la interpretación divina de la historia. Dios exalta al pueblo justo, mas destruye una nación mala y perversa.

Judá padecía dificultades durante la guerra siro-efraimíta (alrededor de 734), cuando el reino del norte y Damasco tomaron la ofensiva contra Judá. En aquel tiempo, Ajaz era rey en Jerusalén, e Isaías profetizaba en aquella ciudad. El profeta llamó a su hijo por el nombre simbólico Sear-Yasub, que significa "un residuo regresará" o "un residuo se convertirá". Esa doctrina central del residuo proclamada por Isaías tenía su revés, como las monedas: 1) el sentido nefasto que únicamente un residuo de la nación sobrevivirá al juicio futuro mediante el arrepentimiento; 2) el sentido saludable de que al menos un residuo habrá de sobrevivir... Con este nombre simbólico "Sear-Yasub", Isaías sugería continuamente a sus conciudadanos esta doctrina: "Un residuo", o "Un residuo se convertirá". Es probable que el profeta haya empleado con todo propósito esa doble significación. El profeta trataba de inculcarle a Ajaz que pronto caerían las cabezas de Damasco y Samaria; él sabía que esos reyes nada significaban en oposición a Dios quien es la verdadera cabeza de Judá. En esta conexión, el profeta exigió, diciendo (Is.7:11): "Pide para ti una señal de YHWH, tu Dios, bien sea de lo profundo del Seol o de arriba, en lo alto". Ajaz, empero, dijo: "No he de pedir ni tentar a YHWH." De ello desprendemos que el rey había resuelto hacer un pacto con Tiglat-Piléser III de Siria, y por consiguiente, convertir a Judá en estado vasallo de Asiria. Sin embargo, el profeta Isaías no desistió, sino que continuó diciendo: (Is.7:14): "Hé aquí la *almãh* (puella nubilis, en latín; la muchacha núbil, doncella), concebirá y parirá un hijo, a quien ella denominará con el nombre de Immanuel". El nombre del niño significa: *Dios con nosotros*. No consideraremos aquí la interpretación mesiánica (Mat.

1:23). En la situación inmediata, el nombre Immanuel (Dios con nosotros) expresa en tiempos de peligro, la certidumbre o fe en que Dios está con su pueblo para liberarlo. Y bien: antes de que el niño hubiera crecido lo suficiente para saber rechazar el mal de elegir el bien, los reyes de Damasco y Samaria habían caído. Un segundo hijo de Isaías se llamó "Maher-Salal-jas-baz", que significa: "La presa se apresura; el despojo se precipita". Aquí estamos frente a un juego de vocablos. Ese nombre es un símbolo, e indica la caída repentina de Samaria (734), y de Damasco (732). Una guerra había de estallar entre Asiria y Egipto, y en esa lucha, Judá sería devastado y volvería a las primitivas condiciones pastoriles (Is. 7: 15-19).

Después de que Asiria había destruído el reino del norte (722-21), haciendo también otras conquistas, el profeta anunció que el juicio de Dios caería sobre aquel país. Al mismo tiempo, y pese a ese anuncio, el profeta tenía conciencia de que Dios emplearía a Asiria, aquella nación impía, para cumplir sus intenciones (Is.10:5-6):

"Ay de Assur, vara de mi cólera,
y la estaca de mi furor está en sus manos.
Contra un pueblo impío le remito
y contra el pueblo objeto de mi furor le mando,
para que coja botín y haga presa,
y lo convierta en cosa hallada como un lodo de las calles."

Sin embargo, mientras que el asirio ganaba sus victorias y propagaba la destrucción a través de toda la Creciente Fértil, ignoraba que no era más que un instrumento empleado por Dios (Is.10 : 7)

"Pero él no piensa así,
y su corazón no lo estima de este modo,
sino que en su corazón encierra intentos de destruir
y de extirpar no pocas naciones."

Así fué: el sirio continuaba su obra con confianza y hacía sus proyectos (Is.10 : 11)

"Como hice a Samaria y a sus ídolos,
no haré así también a Jerusalén y a sus ídolos?"

Pese a todo ello, Dios terminará por castigar al asirio quien tan orgullosamente se imagina independiente de El (Is.10 : 13):

"Porque dijo:
Con la fortaleza de mi mano lo he hecho,

Y con mi sabiduría,
Porque soy inteligente."

Más adelante, hablando Dios, Isaías dice (10:15):

¿Gloriaráse el hacha contra el que con ella corta?
¿Se ensoberbecerá la sierra contra el que la mueve?

Por fin, después de la muerte de Isaías, cayó Asiria, y Nínive desapareció de la historia. (612 A.C.)

En nuestros días, como en los de Isaías, ninguna nación puede vivir en aislamiento. Los acontecimientos en Europa y en Asia ejercen una influencia profunda sobre el hemisferio occidental. Existe una dependencia recíproca entre los pueblos del mundo. Y, como es hoy, así era en los tiempos del Antiguo Testamento. Todos los pueblos tienen una responsabilidad frente a Dios, creador y soberano del mundo entero.

Más tarde, en tiempos de Ezequías (701), Senacherib, rey de Asiria, cercó a Jerusalén. Al parecer, Ezequías esperaba recibir socorro de Egipto, pero los asirios vencieron a los egipcios en Elteke. En esa operación militar, el *rab-saqué* de los asirios dijo a los oficiales de Ezequías (Is. 36:6;2 Reyes 18:21): "Mira que pones tu confianza ahora en el báculo de esa caña quebrada de Egipto, en la que, si alguno se apoya. se le hincará en la mano y la taladrará. Tal será Faraón, rey de Egipto, para cuantos confían en él. "Continuó, empero, desafiando a Dios. (Is.36:18-20; y 2º Reyes 18:29-35) "Mirad, no os engañe Ezequías, diciendo YHWH nos librará. ¿Libraron los dioses de las gentes cada uno a su tierra de la mano del rey de Asiria? ¿Dónde están los dioses de Jamat y de Arpad? ¿Dónde están los dioses de Sefarvayim? ¿Libraron a Samaria de mi mano? ¿Que dios hay entre los dioses de estas tierras, que haya librado su tierra de mi mano, para que YHWH libre de mi mano a Jerusalén?" Sin embargo, la buena suerte de los asirios fué breve, y acabó en desgracia, pues surgió una epidemia afligiendo su ejército, y en consecuencia, Senaquerib tuvo que retirarse de Jerusalén. He aquí la situación internacional de aquel tiempo. Egipto se hallaba en decadencia y no podía prestar auxilio a Judá; Asiria, la nación más poderosa de aquel entonces, estaba vencida por la intervención directa de Dios. Es posible que este acto divino de liberar la ciudad, haya fomentado la esperanza ilusoria de que Dios moraba en el templo de Jerusalén y que tenía un interés especial en la ciudad. Tal vez, muchos hayan creído que Dios no iba a permitir que los incrédulos invadieran o destruyeran el recinto sagrado. No obstante, es preciso recor-

dar que el profeta Isaías vió en los asirios el instrumento de Dios; al mismo tiempo, vió la destrucción de las tropas de ese imperio, cuando Senaquerib desafió al Dios vivo.

En aquella época se produjo una nueva disposición de las naciones. La situación era semejante a la que hemos vivido en nuestros días. Antes del año 1914 existía un equilibrio del poder: por un lado había Inglaterra, Francia y Rusia que formaban la triple alianza; por el otro, Alemania, Austria-Hungría, e Italia, organizándose a su vez en una alianza triple. Después de la primera guerra mundial, Austria-Hungría se deshizo en fragmentos, y Alemania se convirtió en una nación vencida y reducida. Con todo, el escenario europeo se fué transformando gradualmente; Alemania e Italia, dos estados totalitarios, formaron una alianza, llamada el eje, a la que se asoció el Japón. Todos sabemos qué es lo que ocurrió: a pesar del buen éxito inicial, los miembros del eje fueron completamente vencidos. Inglaterra y Francia se transformaron en potencias de segundo grado, y Rusia ascendió a la categoría de poderosa nación militar, y representante y defensora del comunismo. Tal como es ahora, así era en la antigüedad. Pero volvamos al Antiguo Testamento. Ya Ezequías (alrededor de 721-693) había recibido una embajada de Merodek-Baladán, rey de los caldeos, quien proyectaba una coalición dirigida contra Asiria. Pero sus ambiciones fracasaron temporalmente, y Babilonia permaneció por algún tiempo más bajo el dominio de Asiria. Entonces en 626, Nabopolasar, quien reinaba en Babilonia, se declaró independiente de Asiria, y en consecuencia, los caldeos pudieron trocarse en potencia mundial. Nabopolasar hizo una alianza con Ciajeres, rey de los medos, y en 612, Nínive cayó, debido al asalto de caldeos y medos unidos. El imperio asirio había tocado a su fin, y la situación internacional se había transformado. Judá era solamente un pequeño país que yacía desamparado entre Egipto y el imperio de los caldeos en Babilonia.

En aquel entonces reinaba Yosías en Jerusalén, y en el año 621 se halló un libro en el templo. Este libro fué aceptado como la ley de Dios, y, tomándolo como base, se llevó a cabo una reforma de la religión. Al parecer, aquel libro contenía las porciones legales de Deuteronomio; en una época en que el politeísmo había absorbido la vitalidad espiritual de Judea, surgió un movimiento tendiente a resucitar el espíritu de la ley mosaica. Era una tendencia lógica, ya que la ley hebraica tenía su origen en una revelación hecha a Moisés y continuaba a crecer dentro de los principios básicos de la ley mosaica, bajo la dirección divina. Debemos recordar también que el

movimiento deuteronómico no era solamente un fenómeno local, sino que formaba parte de una agitación general que precisamente en esa época se difundía en todo el Cercano Oriente. Por ejemplo, se produjo un renacimiento en Egipto, en la dinastía de Saís (663-625) que imitaba el pasado glorioso de la literatura egipcia y de las conquistas militares del siglo XV. En la misma oportunidad, muchas tablas de barro antiguas fueron copiadas en Babilonia para la biblioteca de Asurbanipal en Nínive. En otras palabras: próximo ya al fin de su historia, judá quedó al corriente de la vida cultural del Cercano Oriente. En el mundo antiguo, Israel nunca estuvo aislado, y en nuestros días, la Iglesia cristiana tiene el deber de participar en la vida cultural del mundo.

Al surgir la dinastía de Saís, el Egipto regido por Nekó, mostrose de nuevo interesado en conquistar el poderío mundial. Después de la caída de Nínive, Nekó vió una oportunidad de conquistar nuevamente los dominios asiáticos del antiguo imperio de Egipto. Con este propósito invadió Palestina llegando a Meguiddo donde se enfrentó con Josías, rey de Judá (608). En la lucha que siguió pereció el rey de Judá. Sin embargo, la buena suerte de Egipto no se prolongó por mucho tiempo, puesta que en 605, Nekó se encontró con Nabuconodosor en Carquemís, donde los caldeos ganaron la victoria decisiva. En consecuencia, los caldeos conquistaron el poder dominante en el Cercano Oriente, y Judá se convirtió en súbdito de Nabuconodosor. En aquella época, Jeremías profetizaba en Jerusalén. Por tres veces, (Jer. 25:9;26:7;43:10) Dios, hablando por boca de Jeremías, llama a Nabuconodosor "mi siervo". En tales casos, el lugar de un poder pagano se reconoce en la economía divina. En aquellos años existían dos partidos políticos en Jerusalén: los nacionalistas que eran pro-egipcianos, y el grupo inspirado por Jeremías, y que aconsejaba la sumisión a Nabuconodozor. No obstante, los jerusalemitanos se insurreccionaron contra la autoridad de los caldeos, y Jerusalén fué cercada, y después de la caída de la ciudad (597), muchos habitantes de Judá fueron deportados a Babilonia. A consecuencia de una sublevación que tuvo lugar algo más tarde, los caldeos destruyeron la ciudad de Jerusalén (586), junto con su templo. De nuevo, parte de la población fué llevada cautiva a Babilonia. De este modo, Dios se sirvió de un rey pagano para castigar al pueblo escogido.

En tierra extranjera, el pueblo de Dios tuvo que afrontar una nueva situación. Ya no tenía su templo, pero le quedaba su fe en Dios, y profetas como Ezequiel proclamaban la palabra de Dios. El lugar del destierro es significativo, pues

Babilonia es la patria de Abraham, padre del pueblo escogido. Allí existía una cultura floreciente en sus días, y también en la época del destierro, Babilonia poseía una civilización magnífica. El pueblo de Dios nunca estuvo aislado, sino siempre en contacto con la cultura de otras naciones. Es en el destierro de Babilonia que hallamos el cenit del espíritu ecuménico del Antiguo Testamento.

La base del Antiguo Testamento para la obra misionera de la Iglesia cristiana se encuentra en los poemas del Siervo del Señor (Js. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12), en la segunda parte del libro de Isaías. En esta conexión debemos prestar atención a la palabra *mispat* (Is.42:1-4); por regla general, *mispat* se traduce con "juicio, justicia, derecho"; pero aquí significa "religión", o "la religión verdadera". Fijémonos especialmente en el versículo 4:

Hasta que ponga en la tierra mispat;
"no se cansará, ni desmayará,
y las islas esperarán su ley".

Resalta con toda claridad que aquí *mispat* no puede significar otra cosa que "religión", la "religión verdadera". El decreto divino de la salvación comprende todos los pueblos del mundo, y misión de los profetas era atraer a Israel de nuevo a Dios. Desde muchos puntos de vista, el trabajo de los profetas había fracasado o se había malogrado en Israel, y así lo comprendió uno de estos siervos: (Is.49:4)

En vano y sin provecho he consumido mi fortaleza"
"por demás he trabajado,

Mas no por ello desistió de su obra ni cayó en la desesperación; y Dios le reveló que su misión se extendería más allá de su pueblo (Is. 49:6):

"Poco es eso que tú me seas siervo,
para levantar las tribus de Jacob,
y para que restaures los supervivientes de Israel;
También te di por luz de las gentes.
Para que mi salvación llegue hasta el fin de la tierra"

Este último renglón también puede traducirse así:

"Para que seas mi salvación hasta el fin de la tierra".

Como portador de la salvación, el Siervo representa la salvación; él es la materialización (encarnación) o la personificación de la salvación. La finalidad del Antiguo Testamento no es solamente salvar a Israel, sino al mundo entero. Israel era más que una nación que se movía impulsada por la corriente de la historia universal. Era la encargada de Dios para

dar instrucciones acerca de la verdad revelada en los tiempos pre-cristianos, y, con la llegada de Jesucristo al mundo, apareció un nuevo Israel: la Iglesia cristiana se trocó en el verdadero Israel. Las palabras dirigidas al Siervo (Is. 49:6) se aplican al nuevo Israel, y merecen ser seriamente consideradas en cualquier discusión acerca de la base bíblica de las misiones cristianas. Cristo amplió el concepto del Siervo, y vida y enseñanza de nuestro Señor dieron a estas palabras un énfasis nuevo y una significación más extensa (Mat. 28:19): "Por tanto id, y doctrinad a todos los Gentiles, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo." Israel antiguo estuvo en contacto con las culturas y civilizaciones de su tiempo, y de la misma manera, la Iglesia cristiana debe estar en relación permanente con la cultura contemporánea del mundo entero.

En la época del destierro, los caldeos poseían el poder predominante en el mundo; pero luego se produjo una nueva adaptación de las naciones. Ya hemos visto que Ciajares, rey de los medos, y Nabopolasar, el caldeo, se aliaron y destruyeron Nínive en 612. En el curso de los años, los medos y los persas se fundieron en una nación unida que bajo Ciro triunfó sobre Babilonia, en 539 A.C. Ciro era un monarca sabio, y en el año siguiente permitió que los judíos regresaran a Palestina y volvieran a edificar Jerusalén y el templo. A pesar de que Ciro no era judío, el profeta le concedió un lugar importante en la economía divina por llamarle (Is. 45:1) "el ungido del Señor". Repetidamente, la revelación se realizó en la turbulenta corriente de la historia internacional. En ese tiempo, Judá era una provincia del imperio persa. Al regresar a Palestina, los judíos comenzaron a edificar el templo; el trabajo quedó interrumpido, pero se completó por fin (515), cuando Darío era rey de Persia. Este monarca dió dinero para edificar el templo y donó animales para los sacrificios (Esdras 6:6-10). De este modo, la construcción del templo vino a ser un proyecto imperial y no sólo una empresa judaica local. Al parecer, la administración persa bajo Artajerjes I, seguía siendo bien dispuesta para con los judíos. En 458, Esdras condujo a un grupo de judíos a Palestina, y en 444, Nehemías vino para edificar los muros de Jerusalén. En el mismo año, Esdras leyó la ley mosaica ante el pueblo reunido. Es probable que gran parte del Pentateuco fué escrita en Babilonia, patria de Abraham y también lugar del destierro. Hasta en sus orígenes literarios, el Pentateuco no se limitó a Palestina. En la época que siguió al destierro, Esdras y Nehemías hicieron la tentativa de reducir la vida de los judíos a una rígida uniformidad según la ley, con el resultado de que al final de aquel

período, la vida espiritual careciera de toda espontaneidad. Por fin, el regreso a la tierra de los progenitores se trocó en desilusión y tal vez en desaliento. Las bendiciones que tan confiadamente se esperaban, no afluían automáticamente en la vida diaria. Los judíos se retiraron de la corriente de la vida, y, en un sentido espiritual, descansaron en la rígida seguridad de la ley.

En este punto debemos considerar también un aspecto ecuménico maravilloso en un pasaje escatológico en Isaías 2:2-4 y Miqueas 12:1-4. Aparentemente, esta profecía fué tomada por estos dos profetas del octavo siglo de una antigua fuente anónima. Los profetas colocan esta situación al fin de los días. En estos pasajes tenemos una representación imponente de la preeminencia que las naciones del mundo darán en el futuro a la religión de Israel. Muchos pueblos reconocerán entonces que la religión de Israel es la verdadera. Esta profecía abarca una situación internacional en que las naciones buscarán a Dios. Ese futuro será también una era de paz universal. Habrá un tiempo cuando la tierra rebosará del conocimiento del Señor tal como las aguas cubren el fondo de los mares (Is. 11:9).

El profeta Isaías también prevé que un tiempo vendrá en que se llegará a la reconciliación entre las naciones rivales. En Isaías 19:23-24 se nos presenta una imagen de gran alcance ecuménico: Asiria y Egipto, dos naciones paganas, serán incorporadas en el reino de Dios en términos de igualdad con el mismo Israel. Los profetas vieron mucho más allá de sus propios tiempos. Sabían que Dios gobierna los destinos del mundo entero. El Antiguo Testamento nunca presenta una visión pasiva de la historia; al contrario, se agita con situaciones internacionales, y con las experiencias de la humanidad entera.

Los israelitas no estaban destinados a edificar un imperio grande, como los egipcios, los asirios, los caldeos, y los persas. En cambio, encontraron su misión en el sufrimiento y en proclamar la voluntad de Dios a los demás habitantes de este mundo. (Is. 49:6):

"Poco es que tú me seas siervo,
para levantar las tribus de Jacob,
y para que restaures los supervivientes de Israel:
también te di por luz de las gentes,
Para que mi salvación llegue hasta el fin de la tierra."

Dios escogió un pueblo al cual se reveló. Fué edificándolo desde los más insignificantes orígenes, e instruyó a indivi-

duos como Moisés y los profetas que indicaron a los hombres en los caminos del Señor. En las páginas del Antiguo Testamento, Dios encuentra al hombre, y el hombre se enfrenta con Dios. Escenario de la revelación de Dios era el mundo civilizado de la antigüedad, y la visión de los profetas iba más allá de Palestina, incluyendo al mundo entero. Durante el destierro, el pueblo escogido de Dios estuvo expuesto a ambientes totalmente distintos a los suyos propios. Con las conquistas de Alejandro el Magno, los judíos estuvieron orientados hacia el occidente, y sujetos a una atmósfera más cosmopolita. El griego se transformó en idioma internacional de la cultura, y con la traducción del Antiguo Testamento al griego, se creó un medio para transmitir la revelación de Dios al mundo pagano y para realizar la transición sin dificultad alguna para el cristianismo que no conoce razas ni fronteras nacionales. (Gal. 3:28-29).

LAS IMPLICACIONES TEOLOGICAS DEL ASESORAMIENTO NO-DIRECTO

José H. Deibert

Uno de los aspectos más importantes de la obra del pastor ha sido siempre el asesoramiento personal brindado a aquellos quienes tienen problemas. En el curso de las últimas décadas, la necesidad de tal asesoramiento ha aumentado enormemente. Ello se debe a las características de la época en que nos toca vivir. A nuestra época se le ha llamado: época de la ansiedad, debido a que en nuestros días existen más personas con problemas psicológicos y espirituales que en cualquier otro momento de la historia; más personas atormentadas por el temor, puesto que se han multiplicado las razones para tenerlo; más personas conscientes de su culpabilidad por haber más motivos para sentirse culpables; más personas atormentadas por la sensación de que la vida no tiene propósito, en vista de que casi ya no quedan valores cuya falsedad no haya sido comprobada. Psicólogos y psiquíatras están sobrecargados de trabajo, y los institutos para alienados sólo tienen capacidad para un porcentaje muy reducido de cuantos necesitan ser internados. Por todas estas razones, resulta ahora más importante que nunca que los pastores asistan con un asesoramiento eficaz a los que van en busca del mismo.

Afortunadamente, en los últimos años se han hecho progresos muy notables en este campo. Tanto la psicología como la psiquiatría han logrado acumular gran cantidad de teorías, datos encaminados a ayudar al pastor en su tarea de asesoramiento. Este incremento también ha alcanzado a la Iglesia promoviendo mucha actividad en el campo del asesoramiento. Este incremento también ha alcanzado a la Iglesia promoviendo mucha actividad en el campo del asesoramiento pastoral. Se ha escrito gran número de libros acerca de este tema, y existen varios periódicos con el propósito de ayudar al pastor a ser mejor asesor.

Cabe preguntarse: ¿Cuál debe ser el propósito del asesoramiento pastoral? El asesoramiento secular puede perseguir cualquier fin o tener varias metas, como por ejemplo: ayudar al individuo a orientarse convenientemente dentro de la sociedad; a conseguir la disminución de tensiones interiores; o

bien a vivir según cierta ética objetiva. Cada una de estas metas tiene su valor, y algunas son mejores que otras. En cambio, la meta del asesoramiento que el pastor cristiano ha de perseguir no puede parecerse a ninguna de ellas. El único propósito digno del asesoramiento cristiano consiste en conducir al hombre hacia Cristo y la hermandad cristiana; ayudarle a reparar en su pecado, a arrepentirse del mismo, y a aceptar la salvación gratuitamente ofrecida por Dios en Cristo.

He aquí una meta sumamente elevada que, de hecho, significa nada menos que lograr que el asesorado llegue a ser un cristiano genuino y maduro. Tomemos el caso de la esposa desesperada, a punto de divorciarse, y que busca la ayuda del pastor para mejorar su vida matrimonial; o el caso del hombre que se ha convertido en esclavo del alcohol; o bien el del joven que se rebela contra sus padres y otras autoridades... En el primer caso, la meta del pastor no puede consistir solamente en trazar ciertas normas de conducta para lograr que la esposa se lleve mejor con su marido; tampoco puede dar al alcohólico indicaciones que le permitan dejar la bebida; ni decirle al joven cómo vencer su espíritu rebelde. Las dificultades evidentes de cada caso son, en realidad, nada más que síntomas —síntomas de problemas individuales mucho más profundos, y que por tanto encuentran su única solución eficaz y perdurable en una experiencia real, vívida, con el evangelio cristiano.

Ya conociendo esta meta del asesoramiento pastoral es preciso preguntarse cuál es el método que el pastor debe emplear para alcanzarla. Hablando en términos generales, pueden señalarse dos maneras principales que el proceso del asesoramiento puede seguir: el asesoramiento directivo, y otro, no-directivo.

En el primero, el asesor, en el curso de la entrevista, domina la situación formulando preguntas, y dirige la indagación guiándose por su propio interés, a fin de conseguir la información que él considera importante. Acumula cierta cantidad de datos mediante los cuales espera poder hacer su diagnóstico e interpretar lo que puede hallarse escondido en el alma del interrogado. En tal caso, el asesor asume que él sabe lo que será mejor para el asesorado. Elige la meta para el mismo y lo aconseja acerca de la mejor forma de alcanzarla. Si el asesorado se muestra escéptico o recalcitrante, el asesor hallará argumentos para vencer esa resistencia.

En el asesoramiento no-directivo, el asesor deja toda responsabilidad al asesorado permitiéndole dirigir la conversación de acuerdo con sus intereses, y hablar de aquéllo que esté

dispuesto a contar; es decir: el primero llega a compenetrarse de la situación sin seguir metas propias ni escoger el camino conducente a alcanzarlas. El Dr. Carlos Rogers señala las siguientes etapas en el proceso del asesoramiento no-directivo:

1) El asesor aguarda que el consultante tome la iniciativa en su busca de ayuda.

2) La situación asesora se considera como una situación permisiva en la cual el consultante tiene libertad de hablar, quedando a su propia responsabilidad el logro de sus soluciones.

3) A medida de que el asesorado vaya expresando sentimientos negativos, ya sean de miedo, hostilidad o culpa, el asesor los aceptará aclarándolos sin juzgarlos.

4) Una vez que los sentimientos negativos hayan encontrado su amplia expresión, el asesor formulará, en forma tentativa, algunos conceptos positivos tendientes a estimular un desarrollo del proceso positivo.

5) De este modo, el asesorado podrá verse a sí mismo con mayor claridad, y el asesor lo afirmará en esta nueva comprensión de sí mismo.

6) Por su parte, el asesorado también está considerando posibles decisiones y formas de proceder. El asesor le ayudará a examinar y aclarar las distintas alternativas.

7) De esta manera, el asesorado quedará preparado para dar los primeros pasos, pequeños, pero significativos, en dirección positiva. El asesor no lo apremiará en este proceso, sino que los observará con simpatía, señalando cuánto significa la valentía de iniciarlo.

8) El incremento de la mutua confianza servirá de estímulo para que el asesorado siga progresando en el sentido positivo, llegando a tener una confianza cada vez mayor en la acción auto-dirigida, y experimentando así cada vez menos la necesidad de ayuda hasta llegar a la decisión de seguir adelante sin asesoramiento. Concluirán así las entrevistas.

En nuestros días, casi todos los profesores y especialistas en la materia aconsejan el empleo de este segundo método denominado: asesoramiento no-directivo. A pesar de llamarse así, este método dista de ser totalmente no-directivo. Paso por paso, el asesor está guiando al asesorado, pero con suma sutileza, como por ejemplo, al reflejar con sus propias palabras, los sentimientos del otro; pone el énfasis en aquéllos que él mismo juzga los más importantes. Sin dar consejos, el asesor ahonda la penetración; aclara las situaciones; expone las alternativas, y estimula los pasos de acción positiva, una

vez que el asesorado haya elegido su camino. A pesar de todo esto, la iniciativa y la conducción del proceso quedan en manos del asesorado. Se insiste en que la única manera de ayudar a otro en forma eficaz y permanente consiste en ayudarle a ayudarse a sí mismo. Resulta imposible lograr resultados buenos y permanentes tratando de imponer soluciones y cursos de acción ajenas a la idiosincrasia del asesorado. Para que resulte acertada y permanente la solución, ésta ha de surgir del mismo asesorado; crecer en él, y llegar a formar parte orgánica de su personalidad. Por esta razón no puede ser provocada de manera autoritaria por parte del asesor. El proceso del asesoramiento no se asemeja al acto de injertar un vástago nuevo en una planta viciada, sino que es más parecido a un suave y sutil guiar y podar de la planta, a fin de que ésta pueda alcanzar su máximo desarrollo.

Nuestra condición de pastores nos convierte inevitablemente en asesores. He aquí un aspecto de suma importancia de nuestro trabajo; y por ende, no podemos tratarlo con descuido. Hemos de proceder tomando por base algún concepto, alguna teoría. Es necesario que tengamos un concepto claro de nuestra meta y del proceso a seguir. Estoy convencido de que el asesoramiento no-directivo que acabo de presentar en forma brevísima, es la manera más eficaz de cumplir con esta responsabilidad. Pero, como pastores que somos, no podemos adoptarlo sólo a base de estudios psicológicos y resultados logrados en la práctica. Debemos examinarlo también teológicamente. ¿Trátase de un sistema que posee una sana base teológica?

El asesoramiento no-directivo afirma que es imposible asesorar acertadamente dando consejos, discutiendo y tratando de convencer al asesorado que tal o cual curso de acción es el más razonable, sino que por lo contrario, la nueva percepción y las posibles soluciones tienen que provenir del asesorado, actuando el asesor únicamente como un amigo amante y comprensivo que da aliento al atribulado mientras que esté en el camino a la salvación.

A primera vista parecería que esta teoría está basada en un concepto no cristiano, sino humanista del hombre, es decir, que se funda en la idea de que el hombre posee dentro de sí mismo el poder comprender sus problemas y de solucionarlos sin recibir consejos y argumentos desde afuera. Parecería que esta clase de asesoramiento implica que lo único que hace falta es que el asesor sepa crear para la persona perturbada un ambiente apropiado dento del cual ese auto-desarrollo puede llevarse a cabo.

En la Biblia, el libro de Job nos presenta un ejemplo clásico del asesoramiento directivo. Los amigos de Job le dan muchos consejos muy directos. Al estudiar esos consejos, nos quedamos con la impresión de que se trata de consejos muy buenos y llenos de sabiduría. Sin embargo, todos ellos en nada le ayudan a Job, sino que por lo contrario, lo apartan cada vez más de la verdadera solución de su problema hasta inducirlo a blasfemar. Este ejemplo clásico del asesoramiento directivo nos da también una prueba contundente de su ineficacia. No importa cuán buenos sean, los consejos directivos no le ayudarán al asesorado a encontrar la verdadera solución de sus problemas. No importa cuán razonables y bien presentados sean los argumentos aducidos por el asesor: éste nunca logrará conducir al asesorado a su meta verdadera.

En el capítulo seis de Gálatas encontramos dos versículos que pueden parecer contradictorios, pero que de hecho, arrojan mucha luz sobre el asesoramiento. El versículo dos dice: "Llevad los unos las cargas pesadas de los otros", y el versículo cinco dice: "Porque cada uno llevará su propio peso de responsabilidad". Aquí se nos exhorta de llevar las cargas de otros, pero también se dice que, a fin de cuentas, cada cual debe llevar su propia carga. Esto mismo ocurre en el asesoramiento no-directivo. El asesor ayuda a llevar las cargas pesadas del otro, pero: ¿cómo? No dominando la vida del otro con consejos explícitos y detallados, sino haciendo de cauce a través del cual la gracia de Dios alcanza la vida del asesorado para así solucionar sus problemas.

Un problema teológico de suma importancia es el del estado en que se halla el hombre caído. ¿Qué concepto tiene el asesoramiento no-directivo del hombre natural, pecador? Como ya expuse antes, parecería a primera vista que implica la idea moderna o humanista de que el hombre, aun después de la caída, retiene el poder de solucionar sus propios problemas. Recuérdese la meta del asesoramiento pastoral que hemos mencionado y que debe consistir en traer al hombre a Cristo y a la hermandad cristiana; en ayudarle a reparar en su pecado, a arrepentirse de él, y aceptar la salvación gratuitamente ofrecida por Dios en Cristo. Ahora bien: si ésta es la meta... no es, acaso, una osadía que el asesoramiento no-directivo sostenga que esa meta puede ser alcanzada sin imponer consejos y argumentos desde afuera, sino solamente con alentar al asesorado a encontrar sus propias soluciones?

Para contestar esta pregunta básica pensemos en el papel que desempeña el asesor. ¿Cuál es? Tal como dijimos antes, su papel no consiste en hacer de tirano o de capitán que decide lo que es mejor para la persona en cuestión, para luego

emplear toda clase de argumentos, astucia y consejos encaminados a hacerle aceptar y alcanzar dicha meta. El asesor que procede de esta manera está violando la personalidad del que lo consulta. Está rebajándolo, colocándolo a un nivel subhumano. No lo trata como a una persona, sino como una cosa a la que quiere dominar y manejar. La relación del "tú-yo" se deja de lado para formar una relación del "yo-ello". Es una verdad bíblica y luterana que el hombre es creado a la imagen de Dios. Este concepto profundo encierra entre otras cosas la verdad de que el hombre vive en un nivel superior al de los animales. Esa superioridad se manifiesta en el hecho de que el hombre es el único ser viviente capaz de responder a la gracia de Dios; el único ser al cual Dios se dirige como a un ser racional y espiritual. Dios no obliga a nadie a aceptarle ni a hacer el bien. Su único modo de persuadirlo es el de darle una manifestación de amor. Poco a poco, el hombre va convenciéndose de que Dios, en su amor, lo acepta tal como es: pecador, culpable, impuro. Se da cuenta de que el Señor no exige que alcance un determinado nivel ético antes de poder llegar a ser candidato para el Reino de los Cielos. Al comprender ésto, el hombre puede desistir de su tentativa de engañar a los demás, a sí mismo, y a Dios. Puede arrojarse tal como es, en los brazos amantes del Padre, seguro de ser aceptado. Entonces ocurre lo maravilloso. El hombre pecador que se abandona así al amor divino, comienza a cambiar. Poco a poco deja de pecar y se aparta de su camino oscuro y equivocado para ordenar su vida según la voluntad del Señor, como una reacción espontánea del amor que está experimentado.

Esta es la verdad teológica en la cual debe basarse el asesoramiento no-directivo del pastor cristiano. No sería blasfemia alguna afirmar que el asesor actúa como medio de gracia. En cierto lugar, Lutero dijo que todo cristiano debe ser un Cristo para su prójimo. Cristo nos dió la manifestación más cabal de Dios. En El vemos el amor de Dios con claridad máxima. En su esencia, su obra no consistió en enunciar más clara y enérgicamente la Ley divina, sino en traer al mundo en carne viva la verdad que Dios ama y acepta al pecador. Recordemos los siguientes versículos bíblicos: "Porque el Hijo del hombre vino a buscar y a salvar lo que se había perdido" (Lucas 19:10); "Porque no envió Dios a su Hijo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por medio de él" (Juan 3:17) y "Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores" (I. Tim. 1:15). Del mismo modo, el cristiano, y sobre todo el asesor pastoral debe ser para su hermano afligido un pequeño Cristo en el cual el afligido puede ver y sentir el

amor divino que busca y acepta al perdido y al pecador.

Por medio de su actitud de amor receptivo, el asesor demuestra al asesorado que hay al menos uno que lo ama, que se preocupa por él y no lo rechazará no importa cuán atroces sean los actos que haya cometido. En esta forma, el asesorado comienza a entender que no es solamente el asesor quien lo acepta y lo ama sino también Dios que éste representa. Apreciando esta verdad, el asesorado tendrá la valentía de desenterrar todos sus pecados, delitos y faltas, de los sótanos más profundos de su vida, y de contemplarlos francamente sin racionalizar y sin engañarse. Mediante el amor cristiano que el asesor le profesa, el asesorado es elevado hacia Cristo. En lugar de tratar de sepultarlos en la subconsciencia por medio de la racionalización y el auto-engaño, admite que los tiene. Puede hacerlo porque ya conoce a Cristo y su amor perdonador, y sabe que al arrepentirse será perdonado y aceptado por el Señor no importa cuán terribles sean sus faltas.

Esta purificación de la vida interior, ese sacar a luz todos los pecados, todas las equivocaciones y todas las faltas, es indispensable para el desarrollo de una vida sana. Enterrar todo ello en las profundidas del ser produce focos de infección que afectan la vida entera y se manifiestan entorpeciendo el desarrollo de la personalidad. La única manera de lograr que el asesorado realice esa limpieza a fondo de su vida es convencerlo de que lo puede hacer sin ser condenado, es decir, mostrándole el amor de Cristo.

A modo de contraste veamos ahora las insinuaciones teológicas del asesoramiento directivo que consiste en dar consejos directivos, y en presentar evidencias y argumentos lógicos con el fin de lograr que el asesorado actúe de la manera que le parezca mejor al asesor.

El proceder así significa para el asesorado que no puede ser aceptado por el asesor —y por consiguiente, tampoco por Dios— hasta que su vida se haya ordenado según los consejos que está recibiendo. De este modo se va perdiendo el concepto básico de la fe cristiana, a saber, la verdad que Dios es un Dios que ama, perdona y acepta al pecador tal como es. Además, este proceder implica que el hombre posea el poder de efectuar este cambio en su vida; que solamente sea cuestión de hacer el esfuerzo necesario, de ejercer en su vida; que solamente sea cuestión de hacer el esfuerzo necesario de ejercer la voluntad propia. Por último, el asesoramiento directivo hace que el asesorado dependa cada vez más del asesor de quien recibe consejos sobre cómo ordenar su vida. En cada crisis de su vida correrá en busca del asesor en lugar de de-

sarrollar la habilidad de solucionar sus propios problemas a la luz de la revelación divina; todo ello conduce a estimular el sacerdotismo en vez de enfatizar la verdad bíblica y evangélica de que todo ser humano se encuentra solo ante su Dios, y responsable por su propia vida.

Vemos así que el asesoramiento no-directivo es un procedimiento sano, no solamente en el sentido psicológico sino también teológico. Es de esperar que los pastores lo estudien y lo pongan en práctica para convertirse en asesores más eficaces y más cristianos.

LOS ULTIMOS QUINCE AÑOS DE LUTERO

(1531-46)

RODOLFO OBERMÜLLER

El último acontecimiento de relieve en la vida y obra de Lutero son los sucesos de la Dieta de Augsburgo (1530). Esta Dieta había producido un efecto doble: por un lado dió el impulso decisivo a la formación de una Iglesia Evangélica propia; por el otro, echó los cimientos para una nivelación de los contrastes, siempre de nuevo intentada. Pues ya la Confesión de Augsburgo perseguía el fin de acentuar más la concordancia de los conceptos que las discrepancias entre los mismos. Por otra parte, los adeptos de Lutero se veían obligados —o mejor dicho, deseaban hacerlo— a atenerse también en lo tocante a la política a las consecuencias de su segregación de la unidad imperial, actitud que finalmente terminó por tomar forma en la Liga de Esmalcalda (Febrero 1531); por otra parte, perfilábase con nitidez creciente, el camino de Melanchthon al lado del de Lutero, puesto que el primero, pese a toda concordancia en cuanto a la teoría, sentía de modo distinto en las cuestiones prácticas, tanto políticas como espirituales. De esta manera, cuando se trata de hallar un común denominador para los diversos acontecimientos de esta fase final de la vida de Lutero, puede tomarse como tal la tensión entre su propia obra, sus propias aspiraciones y las influencias ajenas.

I. Parte Principal

La Obra de Lutero

En la Dieta de Augsburgo el movimiento evangélico había vuelto a manifestarse como un movimiento reformatorio dentro de la Iglesia Católica y trataba con toda claridad de aislarse del fanatismo y del movimiento nacional. A pesar de ello, el historiador comprueba que este movimiento había llegado a revestir caracteres propios y que por tanto, debía aspirar a tener autoridad propia. La línea básica de la teología de Lutero no es suficientemente señalada con sólo pensar en su relación con el dogma romano, aunque fuese bajo forma de controversia. Resulta más adecuado esbozarla de tal manera que también sin la comparación con Roma o con los fanáticos sea la mani-

festación de una vitalidad propia y de una productividad histórica. El aporte propio de Lutero consistía desde un principio en que sólo sobre la base de una fe pujante podía cerciorarse existencialmente de Dios y permanecer en esta seguridad. En esta actitud perseveraba hasta su último aliento; ésta es la razón por la cual está más próximo a su causa en tiempos de peligro. "Nuestra fe es una fe de lucha; cuanto más fe, más tentación." [1] Para expresar este concepto no le hacía falta un sistema teológico especial, sino que le bastaba con manifestar siempre de nuevo lo que le era importante. Y para ello prefería la interpretación de la palabra escrita en sermones o folletos, sirviéndose de expresiones antiguas y nuevas. En esto, el pensamiento de Lutero se asemeja a un péndulo de cuya amplitud oscilatoria puede calcularse o adivinarse el centro, de por sí poco evidente. Las contradicciones que pueden encontrarse en abundancia entre las palabras de Lutero deben ser interpretadas así: como oscilaciones del péndulo del movimiento dialéctico hacia su centro, llamado aquí "línea básica". Ni la teología de los racionalistas (fanáticos racionalistas como el suizo Zwinglio), ni la teología de los fanáticos sentimentalistas (del tipo Münzer) ni tampoco la escolástica dogmática (Roma), conocen esta línea básica que encontramos en Lutero.

Esta es la razón que explica el por qué los reformadores de la Alta Alemania y de Suiza no llegaran a un acuerdo pese a sus múltiples puntos de contacto. Todavía en 1544 escribió: "Breve Confesión del Santo Sacramento" contra la gente de Zurich. En ella manifiesta: "Lo que Dios ha dicho, lo sostengo yo". Para mí vale esto: la fe es redonda y pura; completa e íntegra, o bien nada del todo. Cuando la campana se quiebra en un lugar, ya no suena ni sirve para nada. Además [2] no se cansa de expresar su sospecha de que los habitantes de la Alta Alemania lo trataban todo de un modo demasiado teórico y que nunca habían sufrido un serio conflicto de la fe, el cual sólo puede ser vencido mediante la Palabra de Dios, y no con meditaciones propias.

De esta manera prolongaba también sus controversias con los fanáticos. Siempre de nuevo tropezamos con el eco de sus luchas con Karlstadt y Münzer en la época comprendida entre 1521 y 1525. Siguiendo este camino, Lutero halló una denominación colectiva con la que lograba abarcar tanto a la Iglesia Romana como a los suizos, además de los fanáticos; lo llamaba el

[1] WA XIII, 396. Praelectiones in prophetas minores, Habacuc, 1525.

[2] Hausrath, Adolf, en: Luthers Leben, to. II. 3ª ed. Berlin, 1914, pág. 477.

"entusiasmo"[3] que sin tomar por base la Palabra de Dios se atreve a emprender la búsqueda del fundamento de la fe en sus propias ideas. Esta desviación de la línea básica se le hace más tangible allí donde se describen las bendiciones de la celebración de la Santa Cena, sin que se acepte la palabra de Cristo tal como Jesús la pronunciara. De ello se había convencido por completo en la Conferencia de Marburgo, de 1529; a partir de entonces interrogaba a cualquiera acerca de la doctrina de la Santa Cena. Aunque un teólogo fuera capaz de encubrir con muchas aseveraciones verbales lo que Jesús le significaba, su concepto básico, empero, no podía menos de ponerse de manifiesto en lo que sabría respecto a la presencia de Cristo en el Sacramento. De esta manera descubría con toda claridad que los fanáticos "no eran cristianos", ya que nada les importaba el sacramento. Por esta razón, Lutero los llamaba "sacramenteros", y todavía en 1545 escribió, en su tesis contra la Facultad de Teología de Loewen, esta frase: "Nosotros sostenemos con toda seriedad que los zwinglianos y todos los sacramentarios son unos heresiarcas sin derecho de ciudadanía en la Iglesia. Ellos refutan que en la venerable eucaristía tomamos por medio de nuestra boca carnal, el cuerpo y la sangre de Cristo.[4]

Esta misma línea básica de teología fué la que siempre de nuevo orientaba a Lutero cuando quería dar testimonio de la Iglesia. Frente a todas las dificultades que se oponen a su empeño de dar a la comunión de los fieles una expresión humanamente límpida y organizadora, aferrábase tanto más a la palabra que es fundamento de la fe en la "Una Sancta". A medida de que iba entrando en años, Lutero se preocupaba cada vez más por la naturaleza de la Iglesia. En 1537 compuso un juicio referente a los dogmas que habrán de representar la fe evangélica en el Concilio exigido al Papa por el Emperador (los llamados Artículos de Esmalcalda). En dicho compendio escribió: "Un niño de siete años sabe qué es la Iglesia, a saber: los santos fieles y las ovejitas que escuchan la voz de su pastor".[5] En 1539 publicó el libro "De los Concilios y la Iglesia" donde hace un examen minucioso de la Historia de la Iglesia y de los Dogmas llegando a esta conclusión: "Allí donde no lo hubiera hecho y cumplido la Escritura, la Iglesia no se hubiese mantenido por mucho tiempo, gracias a los Concilios y a los Padres".[6] En este mismo libro se encuentran

[3] WA, L, 245 sgtes. Artículos de Esmalcalda, 1538.
[4] WA, LIV, 427, No. 27. Contra 32 artículos Lovaniensium theologistarum, 1545.
[5] WA, L, 250. Artículos de Esmalcalda, 1538.
[6] Hausrath, op. cit. 379.

también sus palabras clásicas acerca de la naturaleza de la Iglesia.[7] En 1540, en su carta "En contra de Hans Worst" vuelve a referirse inmediatamente a lo mismo.[8] Lo que predica la Iglesia decide acerca de su sentido y valor; por poca santidad que demuestre en su vida, la Palabra todo lo arregla. Más esencial que todas las manifestaciones de la Iglesia "visible" es la Palabra de Dios, lo "invisible" de la Iglesia. En 1545, Lutero publicó el agresivo libro "Contra el Papado de Roma, fundado por el Diablo", "Wider das Papstum zu Rom, vom Teufel gestiftet" donde por última vez establece las razones por las cuales se vió obligado a romper con el Papa.[9] Y las polémicas dirigidas contra los teólogos de Loewen. en el mismo año, comenzaban con esta frase: "Cualquier cosa que se enseñe en la Iglesia sin Su Palabra y Su hablar, es embuste y ateísmo práctico".[10]

Otra prueba del pensamiento teológico de Lutero tuvo su origen en problemas relacionados con el Antiguo Testamento. En 1532, Lutero recibió noticias de Moravia de que allí se había iniciado un movimiento exigiendo se concediera mayor importancia al Antiguo Testamento, dado que, según la palabra de Cristo, no debía perderse una raya de la ley, y que por tanto era preciso volver a celebrar el sábado judío. Contestando a tales noticias, Lutero tomó su posición frente al problema del alcance de la influencia judaica en la Iglesia. En una carta referente a los sabatistas" declaró que los judíos eran irremediablemente sordos a toda enseñanza, y que aquellos que intentaran conservar el sábado judío por razones religiosas, anhelaban justicia por las obras y que por lo tanto, también deberían adoptar la circuncisión. Además, en este caso, Jesús ya no podría ser el cumplimiento de las anunciaciones mesiánicas. Diez años más tarde, Lutero escribió "De los judíos y sus mentiras" ("Von den Jüden und ihren Lügen"). En este escrito demostró que conocía el Talmud, llegando hasta a la exigencia de destruir, las sinagogas, quemar el Talmud, y prohibir a los rabinos de hablar en público dentro de la cristiandad. En el mismo año apareció también el escrito: "De Schem Hamphoras y la estirpe de Jesucristo" ("Vom Schem Hamphoras und vom Geschlechte Jesu Christi") equivalente a "De la palabra mágica del pueblo elegido". ("Vom Zauberwort des auserwählten Volkes"?). En dicha controversia con la cábala se indignó contra la exégesis de los rabinos, los cuales están convencidos de que la Biblia es su propie-

[7] WA, L, 626, De los Concilios y de la Iglesia, 1539.
[8] WA, LI, 469, sigtes. Contra Juan el Payaso, 1541.
[9] Hausrath, op. cit. pág. 479.
[10] WA, LIV, 425, No. 1. Op. cit. Contra... Lovaniensium..., 1545.

dad privada, y que de ella pueden formar juguetes a su antojo.[11] Aquí vuelve a chocar con el "fanatismo" que ya había inducido a Karlstadt a introducir, sin mayores miramientos, costumbres populares de los judíos en Orlamünde.[12] Y en 1546 hasta informa a su mujer [13] que la enfermedad que más tarde había de causarle la muerte, "era tal vez debida a que los judíos de Rissdorf o su dios" se la habían conferido, de modo que en el último sermón de su vida propuso exigir la expulsión de los judíos de Eisleben.[14] ¿Es posible que se trate del mismo Lutero quien en 1523 había llamado a amar a los judíos y a hacerlos objeto de misión? Cuando se tiene en cuenta que él bregaba por la proclamación pura de la Palabra divina, es posible divisar una línea recta que seguía: primero ofrecía al pueblo mesiánico la Palabra; luego estudió el uso que los judíos hacía de la Escritura y abandonó la esperanza de poderlos instruir. El problema sólo volvió a ser candente para él cuando dentro de su Iglesia tropezó con el judaísmo; primero en 1525 cuando al libro de Karlstadt "Contra los Profetas divinos" ("Gegen die himmlischen Propheten") tuvo que oponer "Que Moisés siga siendo el libro de leyes en que se miran los judíos pero que a nosotros no nos perturben con ello!" ("Man lasse Mosem der Juden Sachsenspiegel sein, uns aber lasse man damit unverworren!")[15] Su última palabra en el asunto fué: "Si Dios no quisiera darme otro mesías que el que los judíos ansían y aguardan, prefiero mil veces ser cerdo que hombre. . . [16] "Los judíos se atreven a presentarse ante Dios también sin mediadores ni Mesías. . . claro está que entonces los ángeles y Dios mismo deben alegrarse al punto porque un judío se humille hasta avenirse a rezar. . . [17]

Sumamente significativo para el desarrollo dialéctico del pensamiento de Lutero es que también frente al aspecto opuesto del asunto supiera mantener su punto de vista. Hans Schneider de Eisleben, llamado Agrícola, quien desde 1517 era íntimo de Lutero y le sirvió de asistente en la Disputa de Leipzig en 1519; el cual también compuso el cántico "Yo te llamo, Señor Jesucristo" ("Ich ruf zu dir Herr Jesu Christ" que Bach tenía en alta estima, había expuesto en 1537, en sus predicaciones, que la ley mosaica pertenecía exclusivamente

[11] WA, LIII, 579 sgtes. Del Schem Hamphoras y del linaje de Cristo, 1543.
[12] Hausrath, op. cit. pág. 443.
[13] WA, XI, 284. Carta a Catalina B. de Luther, fecha 6-2-1546.
[14] WA, XI, 284, ib.
[15] Hausrath, op. cit. 443.
[16] WA, LIII, 579 sgtes. op. cit.... Schem Hamphoras..., 1543.
[17] WA, LIII, 542 sgtes. De los judíos y de sus mentiras, 1543.

al municipio, porque Moisés no era portador de la revelación de la voluntad de gracia del Dios escondido. A su criterio, los dogmas podían ser extraídos exclusivamente del Evangelio, y el arrepentimiento cristiano sólo podía nacer de la honda emoción que nos sacude bajo la Cruz; pero de ningún modo a base de los diez mandamientos. A raíz de esta manifestación, Lutero le prohibió el púlpito, iniciando contra este llamado "antínomo" un desafío que culminó con una disputa de tesis en 1537, y un libelo "Contra los "antínomos" (1539). Si bien frente a los sabatistas, Lutero había expulsado también a Moisés de la Iglesia, demostraba ahora, frente a los antínomos, que lo mismo sabía enseñar la importancia duradera de la tora. "Cuando comenzamos a enseñar el Evangelio, por cierto que nos servimos de las mismas expresiones empleadas ahora por nuestros antínomos. Mas entonces las gentes hallábanse de sobra atemorizadas en su conciencia. Ahora, en cambio, siendo muy distintas las circunstancias, esos suavísimos teólogos conservan nuestras palabras sin reparar en que tienen que habérselas con epicúreos que no temen ni a Dios ni a los hombres, y a quienes fortalecen y endurecen más aún con su enseñanza". "Es menester que la ley atemorice primero a los pecadores. Luego, el Evangelio ofrece la gracia al penitente. No solamente los mandamientos de Moisés constituyen la ley, sino asimismo todas las palabras divinas del Nuevo Pacto, dirigidas contra el pecado, en especial aquéllas de la obra de redención de Cristo para los pecadores".[18] Aquí fué la *Theologia Crucis* de la Disputa de Heidelberg la que se levantaba contra la *Theologia Graciae*. Como quiera que sea: para el hombre sencillo seguiría siendo difícil orientarse entre tales contradicciones, dado el hecho de que, casi simultáneamente, el Reformador se alejaba de Moisés en su polémica con los sabáticos, y no obstante, en sus controversias con los antínomos; encontraba reflejadas todavía las leyes mosaicas en todo el Nuevo Testamento.

Con esta última afirmación ya hemos tocado el núcleo de preguntas que forzosamente habían de formularse alrededor de la transmisión de las experiencias luteranas a los discípulos y nos dedicaremos ahora a este tema.

2.

Entre todas sus actividades la más amada fué y seguía siendo para Lutero su profesión de profesor. Casi siempre

[18] Köstlin, Julius, en: Martin Luther, to. II, 5ª ed. Berlin 1903, pág. 457.

firmaba como "Dr." de las Sagradas Escrituras. El testimonio espiritual; la educación del alumno en el elevado sentido platónico del "Eros pedagógico", significaba para él una parte esencial de su vida. Tanto más deberían de atormentarlo las derrotas eventuales en este terreno.

Siempre que hallara el tiempo, seguía ejerciendo su oficio de catedrático del que había sido relevado en 1536. Sus alumnos provenían de todos los países de Europa; buscaban el entendimiento reformatorio en Wittenberg y lo llevaban consigo a su patria. Lutero no tenía necesidad de iniciar una campaña en su favor, ni enviar mensajeros a campos de trabajo forasteros, tal como hacían los sectarios y el protestantismo de la Europa Occidental. Por lo contrario: la luz atraía a quienes la buscaban. Este hecho seguía siendo por doquier una característica del luteranismo. Lo que Lutero ofrecía era su arte de la interpretación, íntegramente dirigida hacia la Palabra; su nueva exégesis que Carlos Holl [19] nos ha descripto. Después de haber leído con preferencia las Epístolas del Nuevo Testamento en sus años mozos, dirigióse más tarde al Antiguo Testamento hasta donde el mismo "impulsaba a Cristo". Llama la atención que nunca haya dictado cursos acerca de los Evangelios, lo mismo que raras veces los tomaba como base de sus prédicas. En 1531 volvió a disertar acerca de la Epístola a los Gálatas. De 1532 a 1534 trató los Salmos (2, 120-130, 45, 90: o sea: los mesiánicos, los escatalógicos y los eclesiológicos); en 1535 inició la famosa disertación acerca del Génesis, la cual se fué prolongando durante diez años hasta 1545. Junto con ella eligió todavía Isaías 9 (1543), Isaías 53 (1544).

Las disputas dirigidas por él en ocasión de los doctoramientos pertenecen más bien al terreno de la dogmática. El fijaba las tesis que serían tratadas por el doctorando. Sabemos, por ejemplo, de tesis, tres veces dadas, contra los antínomos cuya teología le parecía particularmente problemática; de tesis acerca de filosofía y revelación (1539); acerca de la Trinidad (1544-1545) y diversas frases de la Facultad de Teología de Loewen (1545). Es probable que al elegirlas haya recordado sus propias 95 tesis y la importancia de disputas posteriores para su propia evolución espiritual, si bien le faltaban los adversarios de aquel entonces y a pesar de que ya no tomaba en serio ninguna de las polémicas religiosas con los romanos.

Otro fruto de su actividad pedagógica fué el progreso de su traducción de la Biblia al alemán. Para él no se trataba de una obra acabada, inspirada, sino por lo contrario, necesitada

[19] Holl, Karl, en: Luther. 2ª ed. Tübingen, 1923. Páginas 544-582.

de constantes correcciones. Ansiaba lograr una fidelidad de traducción cada vez mayor; medios de expresión cada vez más populares, más accesibles a todo el mundo. De 1539-1541, en colaboración con filólogos, emprendió una revisión de la Biblia entera; hasta la reedición de 1545 contenía nuevas modificaciones. Recién después de su muerte quedó fijado el texto definitivo.

Raras veces se mostraba satisfecho con sus alumnos. Con frecuencia Lutero se quejaba de la ausencia evidente de seriedad religiosa que a su juicio se hacía sentir entre la joven generación. No llegaba a reconocerse a sí mismo, sus propios problemas, sus propios propósitos, en ninguno de ellos. Por esto veía a menudo el porvenir con tintes negros. Experiencias como las vividas con los "teólogos melosos" agrupados en torno a Agrícola, lo llenaban de recelo. El mismo sí sabía vencer las desviaciones de sus discípulos, pero estas victorias fáciles no le alegraban, porque entonces tropezaba con la pregunta de cómo formar así una Iglesia basada en su teología.

3.

Cuanto más años transcurrían desde que Lutero había sido expulsado de la Iglesia Romana, y se agrupaban nuevas congregaciones cristianas alrededor de los púlpitos de prédica evangélica y de los altares con sacramentos purificados, tanto más urgente se hacía la tarea de dar forma a esta nueva vida, y una estructura de mutua solidaridad. Todo lo fundamental ya había sido fijado en Augsburgo. Una carta a Melanchthon contenía esta frase: "No tenemos el poder de ordenar y tolerar en la Iglesia de Dios aquéllo que no pueda comprobarse con la Palabra de Dios".[20] A este respecto no había mistificación ni complemento alguno para Lutero. "Cuando lo indiferente se permite en la Palabra de Dios... ¿cómo impedir, entonces, que el todo se vuelva indifirente?".[21] Esta era la regla tanto para la liturgia como para la organización, las cuales ocupaban un lugar secundario. No les correspondía importancia autónoma, estética, o jurídica alguna. Esta línea de conducta fué conservada por Lutero en todo cuanto tenía que decidir a partir de entonces.[22]

En consecuencia, también la pregunta acerca de la impor-

[20] Hausrath, ib. pág. 296.
[21] Hausrath, ib. pág. 296.
[22] Sermón del XVII, p. tr. 1544, dedicación de la capilla en el castillo de Torgau; Lucas 14:1-11. WA IL, 588 sgtes.

tancia de una confesión formulada y atadora se convierte en secundaria. Por más énfasis que pusiera en una clara expresión de la doctrina y la refutación de doctrinas erróneas; por contundente que fuese la defensa de su concepto como único aceptable acerca de la doctrina de la Santa Cena —para dar un ejemplo—, siempre ha tratado las "confesiones", como por ejemplo, los "Artículos de Esmalcalda", como un asunto teológico para delinear tendencias dogmáticas. En las siete señales del pueblo cristiano y santo (Pág. 3, nota 4), falta la mención de las Augustanas, etc. —No obstante, había provisto, en sus Catecismos, una enseñanza que bien podríamos denominar "confesión". Con todo ello, tomaba por dado que también allí deben encontrarse nuevas palabras, de acuerdo a la situación teológica de cada época.

Mucho más, en cambio, se ocupaba de educar rectos proclamadores de la Palabra. Es cierto que hacía resaltar que también el hombre que lleva una vida privada discutible es llevado y santificado por la Palabra que ha de pronunciar, de modo que separaba el ministerio de la persona. (Pág. 4, nota 1). Pese a ello, el ministerio no significaba para él la simple función de un empleado al servicio de la religión, sino la plenipotencia que le es conferida a la Iglesia como pueblo de Dios. La Iglesia debe preocuparse por la recta formación de sus ministerios. El pastor, que es miembro del sacerdocio general, con la misión especial de dedicarse exclusivamente al servicio público, ejerce el ministerio de la predicación, la administración de los sacramentos, la disciplina eclesiástica, confiados a la Iglesia en su totalidad. (Pág. 128, nota 7). Con ello queda eliminada teológicamente la oposición entre clero y laico, y sólo se conserva en la "práctica". Pero entonces también se le podía exigir a la congregación que llamara, un ministerio para el oficio. En oportunidad de su visitación, en 1528, Lutero había encontrado artesanos despiertos y autodidactas haciendo de pastores en Sajonia. En consecuencia, temía que pronto se llegara a tener un solo pastor ordenado para cada diez poblaciones. Con infatigable insistencia inculcaba a los dirigentes de comunas, a los príncipes y consejeros, su deber de cuidar de la ordenación oficial de los ministros de la Iglesia, y de combatir a los predicadores autónomos, puesto que ellos no pueden aducir vocación alguna.[23] Todo esto debe tenerse en cuenta al pretender juzgar el respaldo que Lutero buscaba en las autoridades seculares. A él, lo que le importaba era el "orden"; nunca aspiró a una posición de privilegio para los señores pastores al poner a la Iglesia en comunicación

[23] Hausrath, op, cit. pág. 348.

con el Estado. Era este último el que debía de servir a la Iglesia y no a la inversa.

Con frecuencia fué encargado el Dr. Pommer, Johannes Bugenhagen, de viajar (Hamburgo, Dinamarca) con el fin de organizar el orden eclesiástico, por ser él quien mostraba una disposición especial para dicha tarea. La importancia que Lutero adjudicaba a este aspecto la destaca el hecho de que más tarde, él mismo se encargara de reemplazar a Bugenhagen en su parroquia de la ciudad de Wittenberg.

Tales reemplazos no solamente le brindaban la oportunidad de anunciar la Palabra —lo cual tampoco dejaba de hacer en ninguna de las ocasiones restantes (en todos sus viajes solía ponerse al servicio de las congregaciones, además de cumplir con la inmediata finalidad que lo impulsaba a emprenderlos; y en tiempos de enfermedad reunía los domingos a la comunidad familiar en torno suyo, naciendo así su llamado "Devocionario familiar" —"Hauspostille"—), sino que también para visitas a familias y ejercicios de disciplina eclesiástica. Sus sermones eran muy copiados y difundidos. Sin embargo, excepción hecha del comienzo del "Devocionario Eclesiástico" (Kirchenpostlle), de 1521, él mismo nunca escribía ni hacía imprimir sus sermones; motivo por el cual es preciso proceder con gran cautela en las argumentaciones acerca de la citas de sermones de Lutero. Hablaba en la forma menos patética que pueda imaginarse; con preferencia se atenía al texto de manera homílica; no obstante, se da también el caso de prédicas temáticas. En realidad, casi nunca se apartaba del orden pericópico. La ejecución de sus sermones reviste la forma de una charla desenvuelta y extendida. A menudo emplea el diálogo, dejando hablar otros conceptos a modo de controversia. Entre las ilustraciones prevalecen los ejemplos tomados de la naturaleza. Muy raras veces emplea material concomitante en forma de relato. La aplicación a la vida tiene casi siempre un cariz pastoral; sin embargo, no faltan indicaciones netamente prácticas para artesanos y amas de casa. Desconocía las consideraciones especiales en cuanto a la composición de su auditorio; su lenguaje no deja traslucir si predicaba ante el Príncipe Elector, ante estudiante o campesino; casi siempre se dirige al menos instruído de sus oyentes.

También en sus años avanzados, Lutero se dedicaba con alegría especial a las cosas litúrgicas. En 1537 creó la "Canción infantil contra los dos enemigos mortales de Cristo" ("Kinderlied wider die zwei Erzfeinde Christi"), el papado y el islam. "Consérvanos, oh Señor, en Tu Palabra" ("Erhalt uns Herr bei deinem Wort"), como asimismo la incomparable can-

ción del Padre nuestro hecha para que los niños la cantaran contra el Anticristo.[24] En 1541 nació, de sus sermones acerca del Cuarto Artículo, la canción bautismal "Cristo, nuestro Señor, llegóse al Jordán" ("Christ unser Herr zum Jordan kam"); y luego, para Epifanía, la versión alemana del himno: "Qué es lo que tanto temes, enemigo Herodias?" ("Was fürcht'st du, Feind Herodes, sehr"). Después de la muerte de su hija Magdalena creó, bajo la impresión de esta pérdida, una nueva canción de Navidad, con intención de llevar, con la honda solemnidad de la misma, también a su casa enlutada el mensaje de los ángeles: "Del Cielo descendió la multitud de ángeles" ("Vom Himmel kam der Engel Schar"), (1542). La última de sus canciones es la versión alemana de la canción vespertina "Tú que eres Trino en Uno" ("Der Du bist drei in Einigkeit"), en 1543. Con el sochantre de Torgau, Johann Walther, mantuvo hasta sus últimos días una activa colaboración de canto y trabajo.[25]

Menos armoniosas eran sus relaciones con los jurisconsultos cuando se trataba del orden eclesiástico. ¡Y eso que él mismo había estado matriculado como estudiante de jurisprudencia! Hasta terminó por malquistarse del todo con su amigo de muchos años, el jurista suizo Dr. Schurf, debido a que los juristas formados en la tradición del antiguo derecho canónico empeñábanse en hacer valer para la nueva organización eclesiástica ya las viejas normas de derecho, ya disposiciones nuevas, pero a su vez, complicadamente calculadas (basadas a su vez, en cálculos enrevesados).

El choque más violento se produjo con respecto al derecho conyugal, según el cual tampoco los hijos de Lutero —siendo hijos de monje— eran reconocidos como legítimos, no pudiendo heredar en consecuencia. Esta discusión terminó con grandes disgustos de ambas partes, sobre todo porque Lutero siempre había colocado por encima de la ley escrita, a la persona de su administrador que ha de decidir, con libertad y justicia, basándose para ello en el sano sentir del pueblo.

Otra consecuencia de dicha situación fué que Lutero no entrara solución satisfactoria en la disciplina eclesiástica en lo tocante al amparo de una administración digna de los sacramentos. El anhelaba una disciplina eclesiástica impuesta por los veteranos de la congregación; sin embargo, nunca se dedicó a organizarla en el sentido de una institución firme, por genial que se mostrara cuando se trataba de ponerla en prác-

[24] Gemeindeblatt der La Plata Synode, 1945, páginas 136, sgtes.
[25] Véase Kulp, Johannes, en "Luthers Leben im Spiegel seiner Lieder", Leipzig, 1935.

tica en su ministerio como pastor de la ciudad de Wittemberg.

Otra discordia que amargaba en grado sumo los últimos días de Lutero era la repartición de los bienes liquidados de la Iglesia. Hubo pleitos interminables, y en la codicia de las potencias económicas que andaban a la greña disputándose el derecho de sucesión, veía un grave presagio de desgracias futuras.[26] No por ello había luchado hasta imponer la Reforma; para los jurisconsultas, en cambio, este efecto secundario ocupaba el primer plano.

Característico para la finalidad que Lutero perseguía era también su modo de juzgar el régimen eclesiástico del soberano. Mostrábase profundamente desilusionado ante las consecuencias que surgían para el orden eclesiástico al quedar éste al cuidado de los príncipes. Siempre de nuevo le irritaba el trato que sufrían los problemas eclesiásticos dentro del ámbito político, a pesar de no encontrar otro camino para conseguir que las congregaciones se organizaran y se administraran de por sí mismas, como por ejemplo, en forma sinodal. En 1544, el Gobierno de Sajonia había introducido un obispo evangélico con ayuda de las autoridades públicas, en contra de la mayoría de votos católicos, con motivo de la elección de un nuevo obispo de Naumburgo. En aquella oportunidad, Lutero, pese a toda la alegría que sintiera por la conquista de Naumburgo y de un obispo evangélico, observó: "Cristo ha velado bien sobre la Iglesia al no confiar su administración a la Corte de Sajonia; de otro modo, el diablo no se cansaría de tragarse a las almas." [27]

Con esto demostraba cuán concisa era su comprensión del abismo que separaba la teología práctica de la estructura práctica de la Iglesia. Lutero había procurado de hacer fructificar la reorganización de la vida eclasiástica, y ahora tuvo que darse cuenta de que también en este terreno tropezaba con pocos discípulos y hombres comprensivos. Estos son los factores que debemos considerar al ver que, frente a las deficiencias de la Iglesia visible, confía con cada vez mayor firmeza en la gloria de la Iglesia invisible, a la que había cantado en 1535, según Apocalipsis 12, con expresiones nítidamente escatológicas: "Me es cara la amada doncella, y no puedo olvidarla. De ella se habla con elogio, honores y recato; ella ha ocupado mi corazón."

[26] Sermón del XXVI, p. tr. 1537, Mateo 25:31-46. WA, XXII, 410 sgtes.
[27] Hausrath, op. cit. pág. 390.

4.

Nuestra descripción se refiere al lapso que abarca desde los 47 hasta los 63 años de la vida de Lutero: edad que por lo general es considerada como apogeo de las facultades creadoras del hombre. Con seguridad, Lutero hubiera respondido a este cuadro de no haber sido un hombre enfermizo. Su ideal de la vida era el de una permanente actividad. "Tal como el ave nace para volar, el hombre nació para trabajar". Sin embargo, el trabajo no significaba para él ese goce individual que brindan las facultades creadoras.[28] El prefería el trabajo que le fuera exigido. Evitaba todo cuanto pudiera tener apariencia de intromisión incompetente. Se sentían más a gusto en cuanto le sirviera de móvil algo que "tenía que hacer"; algo que fuese deber, profesión. Porque entonces estaba seguro de estar en lo cierto. Su ética es una ética de índole social, regida por condiciones que a cada cual le han tocado en suerte; como el ser padre, madre, hijo, señor, siervo, profesor, etc., y no por condiciones inexistentes que uno primero quisiera o debiera crear.[29] De esta manera disponía de fuerza para realizar una asombrosa cantidad de trabajo. Esta fuerza se la tenía que arrebatar a su cuerpo que cada vez más le negaba el servicio, y también a su creciente desgano. Cuando, en 1535, le visitara el nuncio apostólico Vergerius en Wittenberg, Lutero se las ingenió para darse un aspecto marcadamente juvenil con ayuda de su sastre y de su peinador. Ya en 1530 se creía cercano a la muerte a causa de su dolencia de los pies, zumbidos del oído, y palpitaciones. En 1537, en Esmalcalda, un cólico debido a cálculos renales lo atacó de tal modo que se contaba con su muerte.[30] A menudo se exasperaba, irritado por la incorregibilidad de este mundo. Entonces, un vigoroso acceso de cólera le devolvía casi siempre el equilibrio físico. A medida que envejecía, se hacían más violentos sus arrebatos. A pesar de ello le gustaba apaciguar a los demás. Sus últimos tres viajes tuvieron por motivo su tentativa de reconciliar a los Condes de Mansfeld que pleiteaban entre ellos por la partición de herencia de sus acciones mineras. También fué amigo ejemplar quien mantuvo una fidelidad verdaderamente abnegada y dialéctica, a su Melanchthon. A la mayoría de sus enemigos no les ha guardado ren-

[28] WA VI, 202 sgtes. Sermón de las Buenas Obras, 1519.
[29] WA XXX, 239 sgtes., Catecismo Menor.
[30] Enfermedad cardíaca, nefrítica con cálculos; úlcera de la piel; consecuencias de insuficiencias intestinales adquiridas en la vida monacal.

cor más allá de la muerte.[31] Fué un padre consciente de su responsabilidad, severo y en extremo bondadoso.[32] Toda la cruz de su matrimonio —Catalina y los hijos—[33] fué para él motivo bienvenido para ejercer el amor bajo la cruz, aún cuando le molestara el modo chato y materialista con que Catalina encaraba la vida, y su fastidiosa tendencia a la continua preocupación. Su vida privada estaba por completo consagrada a su ministerio personal; en la medida en que le es dado al hombre organizar su vida en forma espontánea, él la ha consumido en el servicio hasta su postrer aliento.

Eso sí: a medida de que iba envejeciendo, volvían a irrumpir siempre de nuevo en su vida contrariedades y entorpecimientos. De ellos hablaremos en la segunda parte de nuestras investigaciones.

II. Parte Principal.

Las experiencias de Lutero.

El creciente desarrollo de la Reforma trajo consigo que siempre de nuevo se acercaran a Lutero hombres y poderes empeñados en quitar vigor a las disputas religiosas, y tratando de lograr una relación de separatismo pacífico con la Iglesia Romana, ya sea en forma de allanamiento o de una revocación de las divisiones surgidas dentro del protestantismo; todo ello mediante concordias, uniones, ligas, etc. —Personalmente, Lutero nunca ocultó que no esperaba lo más mínimo de todas estas aspiraciones y nuevos objetivos. Por su parte, tampoco las propuso jamás. Su lema seguía siendo "Dejad que los espíritus choquen entre sí". En este aspecto ha llegado a convertirse en precursores de todos los luteranos irreductibles. Tampoco él mismo nunca hubiera tomado la Santa Cena en forma distinta a la establecida en la "Misa Alemana". Pero, en vista de que él solo no podía controlar el desarrollo del protestantismo, lo encontramos en los instantes postreros de su vida continuamente acompañado y molestado por aquéllos quienes o anhelaban seguir desarrollando su obra, u organizarla de modo distinto. Ante todo son dos los principales portadores de los esfuerzos de unificación:

[31] Hausrath, op. cit. pág. 431.
[32] Köstlin, op. cit. páginas 481 sgtes.
[33] Köstlin, ib. páginas 162 y 487 sgtes.

Felipe Melanchtron y Martín Butzer, ambos de origen alemánico: uno suabio, el otro alsaciano; ambos representantes de una corriente que no carecía de importancia entre la gente eclesiástica; corriente empeñada en la unificación del Imperio y la conciliación entre las tendencias evangélicas divididas.

Finalidad de la Dieta de Augsburgo era reconocer la igualdad de derecho de ambas confesiones cristianas, al menos ante el Estado. Ya entonces, algunas ciudades de la Alta Alemania se separaron de los luteranos. A partir de ese momento, Melanchthon no se olvidó nunca más del deseo de llegar por lo menos a una relación de equilibrio con los romanos, pese a que Lutero le había escrito: "El Papa no lo querrá, y Lutero no lo consciente".[34] En vista de que el emperador deseaba aclarar los problemas en una asamblea eclesiástica alemana —ya que las Dietas habían dado prueba de ser instancias no reconocidas por la generalidad— la esperanza de todos se fijaron en ella en 1531. Pero se vieron defraudados. En vista del peligro turco fué concedida en la Dieta de Nuremberg 1532, una paz religiosa, al menos para los que había firmado la Confesión de Augsburgo, hasta la próxima Dieta o Concilio, aunque sí con exclusión de los reformados. Recién en 1536, Pablo II. convocó una reunión en Mantua, con el fin de extirpar la herejía. Los Artículos de Esmalcalda fueron la respuesta evangélica. Una vez más el Concilio quedó aplazado de un año al otro, explotándose sabiamente la situación política de cada momento, la cual le ataba las manos al emperador. Este, deseoso de ganar tiempo, recurrió a una artimaña organizando polémicas religiosas; la primera en 1540, en Hangenau, Alsacia; luego en Regensburgo; en 1541, primero en Worms: después otra vez en Regensburgo. "Nunca más, los dos partidos han vuelto a acercarse tanto como en Regensburgo"[35]; sobre todo porque en aquella oportunidad, los evangélicos estaban en absoluta desventaja debido a la paralización de Felipe de Hesse. Sin embargo, sólo se habló de fórmulas dogmáticas, ya que se trataba de llegar a un acuerdo en la enseñanza, y así resultó el cuadro típico de las discusiones que no alcanzan la raíz sino que se contentan con podar las ramificaciones.[36] El fra-

[34] Hausrath, op. cit. pág. 296.

[35] Hausrath, ib. pág. 411.

[36] "Justificados, o sea, agradables a Dios por la fe, en cuanto que la fe recibe la misericordia divina y el mérito de Cristo, pero no a consecuencia de la dignidad o perfección que nos está comunicada en Cristo". Así reza la fórmula de mediación elaborada en el "Libro de Ratisbona", por Butzer (Evgl.) y Gropper (Catól.)

caso de Regensburgo selló la suerte de todas las tentativas, abriendo camino al Concilio de Trento, el cual terminó definitivamente con toda paz religiosa mediante la iniciación de la contrarreforma.

Tampoco puede decirse nada que fuera mucho más favorable con respecto a la tentativa de unificación dentro del protestantismo. El fracaso de las negociaciones de Marburgo, debido al aplomo autoritario de Zwinglio y la lógica de Lutero, sirvió de ejemplo para todo lo venidero; las experiencias de Marburgo llenaron a Lutero de una vez para todas, con desconfianza frente a los mediadores, los cuales, para su modo de sentir, siempre encarnaban algo hipócrita, difuso (nebula) y traidor. Nunca se sentía tranquilo cuando sabía que Martín Bucero estaba activo en alguna parte, o cuando veía a Melanchthon ejercer por doquier sus artes formulativas. Las consideraciones nacionalpolíticas que emocionaba sobre todo a Melanchthon; o las ideas utilitarias acerca de la fuerza de unión del protestantismo, defendidas por Bucero, no eran para Lutero, "pese a" su amor por sus alemanes, razones suficientes como para apartarse —para dar un ejemplo— de su enseñanza acerca de la Santa Cena. Era capaz de relegarla por cierto tiempo, como lo hiciera en 1532, mientras hubiera necesidad de proseguir la campaña contra los turcos. Pero jamás se hubiera avenido a renunciar a ella, porque sabía que en ella se manifestaba inmutablemente su línea teológica básica. Y era esta línea básica la que le importaba. Lo mismo podía decirse de Zwinglio y Bullinger quienes, con toda seguridad, recién en el choque con Lutero llegaran a reparar en que también ellos habían sido forzados aquí por la materia a hallar y descubrir las propias hipótesis de pensamiento. Tamaño efecto ya se había hecho notar en Augsburgo cuando las cuatro ciudades de la Alta Alemania negaron su firma a Melanchthon, viéndose obligadas a continuación, debido a su expulsión de la Dieta, a unirse con los alsacianos, lo mismo que los suizos. Además, los mensajeros suizos habían iniciado una activa campaña para la propagación de su tipo en la Alemania del Sur. Con la muerte de Zwinglio, en 1531, cambió la situación de la política eclesiástica. Suiza ya no ofrecía respaldo, viéndose obligados los alemanes del Sur a mantenerse dentro de las fronteras del Imperio y buscar por sí solos un acercamiento a Wittenberg, con el fin de disfrutar, a su vez, de las ventajas de la paz religiosa de Nuremberg (1532), puesto que ésta sólo abarcaba a los que había firmado la Confesión de Augsburgo. Lutero no olvidaba que la concordia no se anhelaba por razones religiosas, sino políticoeclesiásticas. Por esta razón insistía en que se llegara a un acuerdo en lo refe-

rente al aspecto religioso. Las discusiones no parecían nunca tocar a su fin. Los suizos no se mostraban contrarios, pero tampoco muy a favor del asunto. Finalmente, en el año de la primera invitación al Concilio —1536— llegóse a un resultado palpable. Bueno concertó con Lutero la llamada "Concordia de Wittenberg.[37] Los alemanes del Sur tuvieron que renegar de Zwinglio so pretexto de haber interpretado erróneamente a Lutero hasta entonces. Al confesar que en la Santa Cena se daba y recibía el verdadero cuerpo y la verdadera sangre del Señor, Lutero dijo: "Os aceptamos como nuestros queridos hermanos en Cristo". Bucero y Capito sollozaban de emoción; los de Wittenberg se mantenían con las manos plegadas y expresión impenetrable. Melanchton, quien fué el primero en sentirse desconcertado ante el asunto, obtuvo permiso de redactar el documento. Amsdorf, en cambio, declaró en seguida que todo aquello era artificio del diablo; Bullinger observó que no tenía ganas de trocar la luz por las tinieblas por causa de la concordia. Cuando este último exigía a Lutero por escrito que ahora todos profesaban la misma fe, no consiguió tal testimonio. Faltaban, pues, las consecuencias prácticas de la Concordia de Wittenberg, aunque, por otra parte, nunca fué anunciada. Lutero seguía atacando a los suizos, dejando que los de la Alta Alemania se arreglaran como pudieran entre ambos extremos. Adolfo Hausrat describe el resultado con estas palabras: "En vista de la triste desintegración de los evangélicos podía llamarse una suerte que el anciano luchador los había vuelto a reunir en 1545, "contra el papismo en Roma", puesto que de lo contrario hubiesen desencadenado sus pasiones los unos contra los otros. Habíase formado una generación de pendencieros dogmáticos; espadachines y estériles camorristas. Los suizos nada querían saber de la Reforma alemana; los de Butzer no querían ser ni luteranos ni suizos; los de Brandeburgo no se consideraban como pertenecientes ni a la Iglesia Romana ni a la de Wittenberg; en la ciudad de Wittenberg misma confrontábanse los martinianos con los filipistas.[38] Rechazar las uniones resultaban tan lógico como cargado de consecuencias fatales.

Aquí cabe señalar un tercer suceso de la historia sucesiva de la Reforma. Luego de haber dirigido Lutero, primero en forma activa, la discusión con los fanáticos, renunció más tarde a ello, puesto que esa forma de religiosidad le parecía incorregible. El destino histórico de la misma confirmó esta impresión. En 1532 se dirigió por última vez contra ellos, o

[37] Hausrath, op. cit. pág. 357.
[38] Hausrath, ib. pág. 348.

sea, cuando a la afluencia de sectarios como bohemios, opuso la "Carta a los Sábatos" y el escrito de los "Hipócritas rastreros y predicadores de conventículo". En 1535 calló ante la caída de los bautistas escatológicos de Münster. En 1544 contestó a la pregunta de por qué callaba ante los ataques de las sectas, que así lo hacía por desprecio; el mundo quería ser engañado; por esto era inútil seguir previniéndolo. Efecto tangible de tales sucesos fué que algunas iglesias nacionales —primero en las ciudades hanseáticas— se procedía a introducir una obligación de enseñanza para los predicadores; procedimiento que después fué decretado también en Wittenberg por el Príncipe Elector —no por Lutero— para párrocos y maestros.[39] El juramento debía hacerse sobre la Augustana, la Apología, y el Catecismo Menor. De modo que también en este sentido, Lutero se vió forzado a mantenerse inactivo ante un sinnúmero de cosas que él nunca hubiera introducido de por sí mismo, y contra las cuales no tenía defensa siquiera. El se había contentado con un examen personal de los aspitantes al servicio de párroco.

2.

En lo tocante al desarrollo de la situación política en el Imperio y en los países, Lutero se mostraba menos contento aún, a medida de que envejecía, viendo que cada vez se cumplía menos de todo aquello que tanto tiempo antes había proclamado, en los escritos de su juventud, como su ideal para la organización de la vida de la Nación Alemana. Si bien había quedado separado el poder espiritual del secular, la nueva interpretación del estado por parte de las autoridades liberadas de influencias clericales no era, sin embargo, la suya propia, sino que hasta ocurría que a menudo resultaba contraria; porque ahora, los asuntos eclesiásticos podían ser fomentados o relegados por el Estado, de acuerdo a sus fines políticos del momento. Nos parecen poco menos que audibles los suspiros que Lutero habrá lanzado por Bucero a quien consideraba como intercesor natural de esta actitud, y consejero de las autoridades de Hesse. "Ese rastrero de Bucero me ha engañado con demasiada frecuencia. Dijo que es lamentable que tantas almas tengan que perecer sólo porque los teólogos no llegan a ponerse de acuerdo acerca de dos o tres frases dogmáticas. Ahora ven todo lo espiritual a la luz de su significancia política, y ésta puede interpretarse de una manera u

[39] Hausrath, ib. pág. 348.

otra, según las vicisitudes a la cual está sujeta la situación".[40] Si ya en 1530 había prevenido a Melanchthon en Augsburgo a no interferir en las querellas mundanas, ahora más que nunca se aferraba a esta actitud; hubo épocas en que ni siquiera preguntaba ya por los acontecimientos históricos.

Felipe de Hesse, en cambio, era el hombre del Estado, el del horizonte amplio. Preveía que el desarrollo de la Reforma iba a transformarse en movimiento popular que clamaba por ser aprovechado y utilizado por la política del Estado, en lugar de ser solamente una finalidad del Electorado de Sajonia o antiromano etc. La hora histórica le brindaba la posibilidad de servir de fundamento a una renovación antihabsburgiana de toda la política europea.

Así anhelaba incluir a Francia, Inglaterra, Dinamarca, Hungría, Venecia, y hasta a los Duques católicos de Baviera en ligas que para protección de los evangélicos se estaban formando a partir de 1531 dentro del margen de la Liga de Esmalcalda. Con el propósito de arrebatar Württenberg a los Habsburgo ganó al duque Ulrico de Württenberg, expulsado por el Habsburgo Fernando, para la Reforma y lo impulsó a reconquistar a su país, consiguiendo para ello la ayuda de las armas francesas. En el mismo año, también Inglaterra se separó del papa. En 1539, Sajonia y el Electorado de de Brandeburgo hicieron lo mismo, y dado que desde 1532 hasta 1541, el Emperador tuvo que guerrear fuera del Imperio, y que además, el peligro turco lo obligó a hacer concesiones políticas a sus adversario intrapolíticos, Felipe tenía casi mano libre. A partir de 1532, también el Electorado de Sajonia tomó parte en esta política, bajo su nuevo Príncipe Juan Federico, y el sucesor de Jorge en Leipzig —Mauricio— ya por el mero hecho de ser yerno de Felipe formaba parte de los suyos. Lutero tuvo que ser testigo pasivo de cómo aquí la Reforma era llevada a cabo con medios y fines distintos a pesar de sus amonestaciones. El año 1539 trajo un derrumbe de este sistema político desde el lado menos esperado. Felipe contrajo su matrimonio doble; Lutero se vió comprometido por haber dado su consejo confesional al estilo veterotestamentario para ese paso. Faltaba poco para que Melanchthon se muriera frente a tamaño chasco, y Lutero tuvo que reanimarlo con su famosa intercesión donde "echaba a la puerta del Señor la bolsa con todas sus promesas." Felipe se había entregado así a las manos del Emperador porque, conforme al derecho imperial, la bigamia era castigada con la muerte. A fin de asegurarse el aplazamiento de la condena,

[40] WA, TR No. 5461, otoño de 1542.

tuvo que traicionar la causa de la Reforma e incorporar a la Liga de Esmalcalda a los aliados fuera de Alemania. Si la guerra de los campesinos había significado para Lutero la pérdida de su popularidad entre la gente sencilla, el asunto matrimonial de Felipe le costó su prestigio entre los políticos. Conviene destacar que Felipe utilizaba ese asunto exclusivamente para atarle las manos al político, ya que la mayoría de los señores que gobernaban en aquellos días, compartían su misma debilidad. Enrique VIII de Inglaterra reformó a su país para liberarse del derecho matrimonial papista; el Arzobispo Albrecht de Halle tuvo varias mujeres. Ulrico de Württenberg era el gallito entre sus cortesanos, y hasta los caminos de Juan Federico del Electorado de Sajonia no eran los más comunes, por así decirlo. Lutero veía en todo ello una señal de que Satanás se daba aún más mañas en manejar la política que los políticos más avezados con sus grandes programas.

Otra preocupación que el Estado causaba al movimiento luterano era la manera con que manejaba los bienes eclesiásticos. Con cada iglesia reformada se quedaba sin dueño una donación. Con cada monasterio desierto, con cada sede obispal reformada, los terrenos, etc. quedaban sujetos a una reorganización. Los antiguos dueños entablaban pleito tras pleito en la Cámara Imperial, y muy pocas veces era tenido en cuenta la proposición de Lutero de invertir tales valores en el sostenimiento de escuelas e iglesias. El no podía hacer otra cosa que amonestar, prevenir, rogar, insultar, enfurecerse; con todo ello, los valores eran siempre adjudicados al Estado. Tampoco se llegaba a una solución satisfactoria con la medida de emergencia de confiar la administración de la Iglesia a empleados fieles del Estado. La Iglesia pagaba estas ventajas con desventajas muy graves, remanentes de las postrimerías de la Edad Media e imposible de suprimir después del fracaso de la gran política de Felipe. "El particularismo alemán ha quedado fortalecido más aún por el régimen eclesiástico del soberano; por el otro lado, el confesionalismo fué estrechado particularísticamente".[41]

[41] Löwenich, Walter von, en: "Die Geschichte der Kirche", Witten 1938, pág. 294.

3.

Otro factor complicaba los años maduros de Lutero: las dificultades que surgían en el trato con sus colaboradores. Por esta razón, él que necesitaba alumnos y amigos, y a la Iglesia encima y alrededor suyo, se veía empujado hacia un aislamiento cada vez más profundo, y obligado de un caso al otro a reprimendas y perdones dificultosos en lugar de la serena confianza que tanto anhelaba. Quienes más cerca estaban de él eran Amsdorf, Bugenhagen, Link y Hausmann; trabajaba a gusto con Jonas, Spalatin y Mykonius; entre los más jóvenes amaba a los insignificantes copistas Dietrich y Weller; las mayores dificultades surgían de la convivencia de vida y lucha con Melanchthon. El alcance de este problema puede describirse con toda claridad mediante una comparación entre Amsdorf y Melanchthon.

Cuando en 1536 se trabajaba en la Concordia de Wittenberg, Amsdorf y Melanchthon se habían disculpado primero, cada cual con una excusa distinta; pero resulta significativo que no quisieran concurrir. Al primero le parecía una concesión demasiado grande, al segundo una concesión demasiado pequeña.[42]

En su juventud estudiosa, Melanchton había sido un agradecido admirador del amigo mayor, a quien debía el descubrimiento de una formulación cautivante de los problemas religiosos. Su cabecita filosófica esbozó luego, en 1521, la dogmática que podía obtenerse gracias a los dones penetrativos de Lutero, y se embotaba cuando faltaba este espíritu de Lutero. ("Loci Communes"). En ella, las nociones fundamentales de la interpretación bíblica habían sido examinadas y sistemáticamente expuestas. Pero precisamente esta inclinación orientaba su pensamiento hacia una dirección que Lutero ignoraba. Este siempre volvía a su línea básica original frente a los problemas e impresiones; en el anhelo de testimoniar, mediante el péndulo dialéctico, el centro imperceptible de la Palabra de Dios no disponible, viva. El "Magister Phillipus" buscaba el principio sistemático, es decir, la idea creadora, de la cual podría deducir y exigir todo lo demás. Ello lo condujo a su sinegismo proverbial, el cual incluía todo cuanto podía ser incluído en su sistema, aunque proviniera de espacios conceptuales muy distintos, como por ejemplo, la aristotélica, escolástica, ciencias naturales, sociología, astrología, etc., etc.[43]. Lutero dijo en 1531 : "A mí ya me descon-

[42] Hausrath, op. cit. 356.

[43] Es característico que la vindicación moderna de la teología de Melanchthon se hiciera por discípulos de Carlos Heim.

ciertan las cosas pequeñas; las grandes, en cambio, no me sacuden porque pienso: esto pasa por encima de tu horizonte, no puedes detenerlo, deja que acontezca... Philippus es distinto. El no se desconcierta con mis preguntas; los grandes problemas del estado y de la religión, en cambio, lo conmueven tanto como a mí los privados. Así de distintas han sido distribuídas las disposiciones..."[44]. Por esta razón, a Melanchthon no le resultaba tan extraña como a Lutero la finalidad de un "protestantismo" que pudiera dar igualdad de derecho a las diferentes formas dogmáticas de enseñanza, mientras que este último opinaba que una sola cosa era decisiva. En 1530, después de la Concordia de Wittenberg, Lutero dijo en la mesa: "Cosa y fórmula en Philippus; fórmula sin cosa en Erasmus; cosa sin fórmula en Lutero; ni cosa ni fórmula en Karlstadt..." [45]. Para Lutero sólo había la palabra; para Melanchthon siempre la formulación negociable: en el curso de su vida cambió repetidas veces la forma de su dogmática: en 1540 cambió algunos párrafos en la reedición de la Confesión de Augsburgo, y hasta llegó a cambiar varias palabras en la enseñanza acerca de la Santa Cena, a fin de ajustarla a la nueva situación creada por la Concordia de Wittenberg. [46] Hasta en las fórmulas adversarias buscaba la frase y aún las sílabas con las cuales pudiera declararse conforme, llegado el caso, y prefería suavizar las frases incómodas antes de rechazarlas rotundamente.

En el fondo, su actitud frente a Lutero era la misma. A favor de lo que le parecía plausible relegaba todo aquéllo que le resultaba inaceptable. Necesitaba al más grande para su propia inspiración; pero al mismo tiempo suspiraba —aunque por mala fortuna a veces con bastante fuerza para ser escuchado por las malas lenguas de Wittenberg— bajo el peso aplastante de lo imponderable, lo inexorable que le impedía respirar con libertad. El sí podía confiar en su poderoso amigo; pero... ¿podía éste confiar en él?

[44] WA, TR 80, otoño de 1531.

[45] WA, TR 3619, agosto de 1537.

[46] 1530, Confesión de Augsburgo, act. 10 (Melanchthon): "Que verdadero cuerpo y sangre de Cristo verdaderamente bajo la forma ("Gestalt") del pan y del vino verdadera y esencialmente con el pan y vino presentes ("Zugegen"), ofrecidos y recibidos".

1537, Artículo de Esmalcalda, 3ª parte, art. Sacramento del Altar (Lutero): "El pan y vino de la Santa Cena son el verdadero cuerpo y sangre de Cristo, que no solamente los cristianos piadosos ofrecen y reciben, sino también los cristianos indignos".

1540, Confesión de Augsburgo, nueva edición, art. 10 ("Variata"), (Melanchthon): "Cuerpo y sangre de Cristo, con el pan y vino verdaderamente ofrecidos para aquellos quienes comen en la Cena del Señor".

A partir de 1530, se infiltraba la desconfianza. En la Dieta de Augsburgo, Melanchthon se vió acosado por grandes apuros que en nada inquietaban a Lutero; a partir de entonces ya no se interrumpía entre ambos la cadena de malentendidos, excusas, sospechas, reconciliaciones. Pese a todo, Lutero no lo abandonó. En 1540 reanimó a la fuerza al amigo agotado por la melancolía que le causara la impresión dejada por el asunto fatal de Felipe de Hesse "¡Cómo me laceró el diablo a este órgano!" Un año más tarde, un destino extraño quiso que aquel hombre angustiado tuviera que presentarse nada menos que en Worms (!) para llegar a un arreglo entre Roma y Wittenberg respecto a la enseñanza de la justificación (!), a pedido del Emperador (—). Y éso que precisamente un alumno de Butzer, el joven Calvino, estaba destinado a servirle de respaldo contra Eck! Cuánto habrá gozado Lutero desde lejos con ese espectáculo cargado de ironía, en la certeza de que, en aquel lugar histórico, Melanchthon se convencería más que nunca de lo irreconciliable del contraste! Si tratamos de comprender el porqué Lutero no se cansaba del extraño defensor de su causa, parecería que viera en él un complemento necesario de su propio ser. En junio de 1540 observó: "Philippus es el más delicado de los dos. Cuando las cosas no marchan como él quisiera, se inquieta más que yo. Yo soy más tosco y más tonto; me inquieto cuando no consigo arreglar un asunto. El tiempo cura muchas cosas; no ando cabizbajo. En cambio, cuando se trata de interpretar la Escritura, soy yo el que se dedica con mayor pasión a la tarea. Yo talo; él cepilla". [47] Una compenetración tan humorística; una distinción tan clara entre defectos y virtudes, lo impulsaba a ejercer hasta en las diferencias de opinión dogmáticas una generosidad frente al amigo de la que carecía frente a los demás. Cuando llegaron las nuevas respecto al comportamiento de Melanchthon en ocasión de la disputa religiosa de Hagenau y la primera disputa de Ratisbona, donde había procedido con mucha mansedumbre, Lutero opinó: "El hombrecito es piadoso; y aunque procediera mal, no lo hace por malicia, sino que se deja envolver. Aunque hay que confesar que no ha logrado gran cosa con su modo e proceder... Cuando yo quiero conseguir algo así, me parece que mi modo es con todo el mejor: decir las cosas a la cara y reprenderlos como pilletes. Tal tronco, tal hacha." [48]

Para el Señor Nicolás von Amsdorf ésto significaba hablar-

[47] WA, TR, No. 5054, junio de 1540.
[48] TR, No. 5091, junio de 1540, Ranke, Leopold von, en: "Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Wien, s. f, pág. 1047.

le al corazón. El no podía tragar al pequeño pietista enclenque del pie de la Selva Negra; todos sabían que de cualquier modo, el hombrecito nada lograba hacer a su conformidad.[49] Así denunciaba también a Lutero todo cuanto se oía o contaba de sospechoso acerca de Melanchthon. Nicolás von Amsdorf pertenecía a los amigos más tempranos de Lutero. Nacidos ambos en 1483, se conocieron ya antes de 1517. Al súbdito del Electorado de Sajonia (oriundo de Torgau) le estaba permitido compartir la aventura del viaje a Worms, en 1521; cuando se produjo el ataque al Wartburg, él se quedó dentro del coche desvalijado; y a nadie menos que a él estaba dedicado el escrito: "A la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana". Su elemento vital era el ministerio, la conducción de una grey por medio del párroco; él es el aristócrata a quien por idiosincrasia repugna toda indulgencia de índole puramente intelectual. Así lo juzgaba también el Príncipe Elector Juan Federico cuando en 1541 envió a Amsdorf a la Dieta de Ratisbona, en pos de Melanchton, en apariencias para apoyarlo, pero en realidad, para vigilarlo. Allí, Amsdorf predicó con toda mordacidad precisamente acerca de aquellos puntos en los cuales el otro deseaba hacer concesiones. Lutero se deleitaba en secreto con esa batalla dialéctica entre la posición confesional y la que se coloca por encima de ella, aunque más tarde se mostrara que el antifilipismo y antisinergismo pudieron arrastrar al teólogo hasta la afirmación de que "las buenas obras eran perniciosas para la salvación". En todo caso, Amsdorf fué el centinela fiel contra los "espantosos errores dentro de la cristiandad donde todos tratan de hacerlo mejor que Lutero", tal como dejara sentado en su testamento.[50] Tal vez haya sido ésto lo que diera motivo a que, en 1542, cuando por primera vez un obispado se liberó de Roma —Naumburgo sobre el Saale—, Lutero diera el paso importante de confiar a este confesionalista el cargo de primer obispo evangélico. Ello significa que en sus últimos años Lutero se vió cada vez más apremiado por el problema de una sucesión adecuada, de la asimilación recta de cuanto había sacado a la luz. Esto lo acabaremos de comprender con toda claridad al enfocar por último la pregunta de cómo el Reformador juzgaba las perspectivas futuras de la proclamación de la Palabra en el mundo de influencia evangélica.

[49] Hausrath, op. cit. pág. 457.
[50] En: Calwer Kirchenlexikon, Stuttgart, 1936, art.: Amsdorf.

4.

En un sermón del 25 de Noviembre de 1537 [51], Lutero, a raíz del texto libremente elegido: Mateo 25, 31-46, presentó a su congregación de Wittenberg [52] un espejo para mirarse en él, y le dijo que esperaba lo peor para Alemania, dado que los ciudadanos ya sólo pensaban en ganar dinero y vivir en opulencia; que la concupiscencia sexual era indescriptible; que los campesinos ya no pensaban más allá de las cosas tangibles; que los terratenientes y la aristrocracia no conocía límites para su orgullo. Que todo ello era ingratitud para con Dios quien, al liberarlos del yugo romano, les había dado oportunidad para iniciar una época mejor. "Si pudiera justificarlo ante mi conciencia, aconsejaría y ayudaría a que el papa pueda volver a sojuzgarnos con todas sus atrocidades; pues es así como el mundo quiere ser gobernado: con leyes severas y supersticiones".[53] Que a ello se agregaba la despreocupación frente a los peligros que amenazaban al occidente cristiano desde afuera, del Este y Sud, por los turcos. Que él esperaba el castigo de Dios y la exterminación completa de Alemania. Ya en 1545 estaba decidido a no regresar a Wittenberg de una visita hecha a Amsdorf "a fin de no torturar e inquietar más los pobres días postreros de su ancianidad".[54] Al parecer fué el peligro turco el que más contribuyó a estos presagios referentes a la historia mundial; él sólo podía explicarse dicha amenaza como un azote de Dios para descargar su ira. De los turcos esperaba también la destrucción del Imperio siempre que éste no estuviere preparado para una lucha hasta el último hombre. Pero cuando se preguntaba a sí mismo el porqué de la ira divina, buscaba la res-

[51] WA, XLV, 324-329.

[52] Wittemberg contaba en aquel entonces con 2000 habitantes, en su mayoría funcionarios públicos, agricultores, pescadores y vendas, eslavos del lado oriental del río Elba.

WA, TR, No. 4997: "Sed pessima omnium natio est die Wenden, da vnsz Gott eingeworffen hatt. Deus enim semper ad pessimus quosque divertit populos, ut non fuit pertinacior populus quam Iudaei... Sic venit etiam huc Christus unter die Wenden, ut destruat opus Diaboli et expellat Diabolus, qui domicilium tenent hic in rustibus et civibus... Wenn ein böser volck wer dann die Wenden, so must das euangelium daselbst auffgange seis. Wenns an den fromen einigen churfursten were, der Wenden halben könde die schul nicht ein jar hie bleiben; sie hungerten vnsz gar ausz... (junio 1540).

[53] Hausrath, op. cit. pág. 430.

Thoma, Albrecht, en: "Dr. Martin Luthers Leben", Stuttgart, 1917, pág.244. Preusz, Hans; en: "Luther, der Deutsche". Gütersloh 1934, pág. 96 sgtes.

[54] Köstlin, op. cit. pág. 573.

ponsabilidad en el estado de cosas dentro de la congregación.

También en lo tocante al porvenir eclesiástico sólo veía nubarrones negrísimos, sobre todo al considerar el modo con que la joven generación enfocaba la vida; esa generación que no guardaba recuerdo alguno de la lucha gigantesca que él había tenido que llevar.[55] "Después de mi muerte, ninguno de los teólogos se mantendrá firme".[56] "Después de mi muerte, cada cual se fabricará su propia Biblia; nuestra versión ya no tendrá validez".[57] "Esto pasa cuando las cosas llegan al extremo de que ningún pastor quiere concederle nada al otro, y cuando uno se cree más docto que el otro. Grickkel cree que es más docto que yo; Jeckel opina que es más docto que Philippus".[58] "Las cosas no cambiarán hasta el Día del Juicio".[59]

De esta manera resultó finalmente que él, quien en 1521 había excluído aun el Apocalipsis de la Biblia, empleándolo únicamente en forma retórica contra Roma, volviera a abrirse a la escatología apocalíptica. En 1532 se acercaba a ella, tal como demuestra un nuevo prólogo hecho para la misma; en la época turca le sirvió de consuelo. En 1538 dijo en la mesa: "Ahora también sé calcular... De Daniel y el Apocalipsis resulta que al turco sólo le quedan veinte años para reinar. Dios sabe cómo lo hará. No precisamos adivinar cómo salvará a los suyos; nuestro deber es orar y arrepentirnos".[60] Conforme a ello, sus presentimientos sombríos y su fe en la aparición de Cristo en su gloria se cumplirían en 1558. De esta manera se hizo aún más urgente e ineludible la tarea de la proclamación de la Palabra.

Sin embargo, antes de todo eso fué llamado por el Señor *. El viejo luchador había sido destinado a encaminar la

[55] Hausrath, op. cit. pág. 439.
[56] Hausrath, ib., pág. 473.
[57] Hausrath, ib. pág. 474.
[58] WA. TR, No. 5399, Abril de 1542.
[59] Hausrath, op. cit. pág. 462, TR 5469.
[60] WA, TR, No. 3831: "El turco se hizo poderoso después de la conquista de Constantinopla en 1453, hace 83 años. Calculo ahora la medida del tiempo según la medida del tiempo de la vida del Salvador, con 30 años pues. Entonces, de Daniel y Apocalipsis resultan 105 años. El turco, por consiguiente, gobernará como 20 años más. Ahora bien, Dios sabe cómo lo hará. Etc." Abril de 1538.

(*) En la noche del fallecimiento de Martín Lutero, el Dr. Justus Jonas informó al Príncipe Elector de Sajonia con estas palabras:

"A Vuestra Merced, con el ánimo altamente entristecido, doy con toda premura a conocer: que después de que nuestro querido Padre Dr. Martín Lutero, primero en Wittemberg y también durante este

reconciliación de los Condes de Mansfeld en Eisleben. Una vez más, el menudeo procesal despertó su rencor contra los juristas; sin embargo, cuando la muerte se le presentó en la noche del 18 de febrero de 1546, halló a un hombre preparado para la paz; un hombre que expiraba atravesando las últimas angustias con un "Tantum Ergo Dilexit Deus Mundum" en los labios. El motete de Enrique Schütz se convirtió, en nuestra Iglesia, en epílogo sonoro del postrer consuelo de Lutero; en él escuchamos también la Palabra de Dios acerca de su obra.

viaje habíase quejado algo, y asimismo en el carruaje en que venía viajando y al llegar a Eisleben, quejábase de debilidad, no obstante ello, mientras estuvimos en Eisleben por estos asuntos de los Condes y Señores, ha tomado parte en todos los almuerzos y comidas, ha comido y bebido bastante bien en la mesa, y ha elogiado particularmente a comida y bebida, que tanto le apetecían en su patria. También ha dormido y descansado bastante bien todas las noches, en las que su sirviente Ambrosio; yo, Dr. Jonas, y sus dos pequeños hijos Martín y Pablo reposaban con él en la cámara, habiéndosele también acostado con calentamiento de almohadas según era su costumbre. Con frecuencia quedamos con él solo ambos, el Maestro Michael Coelius, predicador de Mansfeld, y yo, Jonas, a quienes todas las veladas de estas tres semanas nos daba alegremente las buenas noches, a menudo con estas palabras: "Dr. Jonas y señor Michael, orad por nuestro Señor Dios, a fin de que le vaya bien con su Iglesia y su causa". Asimismo en todo tiempo durante estas tres semanas, cuando cada dos o tres días hubo audiencia, él estuvo presente en las discusiones, a veces por espacio de una hora o también hora y media. Mas ayer, miércoles, 17 de febrero, por consejo del Príncipe de Anhalt y también por nuestros ruegos y exhortaciones, permaneció durante la mañana en su pequeña habitación, paseándose de un lado a otro, ha mirado de rato en rato por la ventana y ha orado tan tranquilo, que nosotros, que habíamos estado con él en la habitación, le oímos. Mas siempre estaba contento, y a ratos le escuchamos alguna frase como: "Dr. Jonas y Señor Michael, yo he nacido y fuí bautizado aquí en Eisleben, ¿qué tal, si aquí debiera quedar?" En la mesa habló mucho de bellas sentencias de las Sagradas Escrituras, y una vez dijo: "Si avengo a mis amados soberanos los Condes, y si Dios quiere termino este viaje, entonces volveré a casa para acostarme a dormir en el ataúd".

Antes de la cena comenzó a quejarse de opresión en el pecho, mas no hacia el corazón, pidió se le frotara con paños calientes y dijo luego que la opresión disminuía un poco. Durante la cena ha comido bastante y estaba contento; hasta se chanceaba. Después de la cena ha vuelto a quejarse algo, de opresión en el pecho, y pidió paños calientes. Los Señores y nosotros quisimos llamar al médico, mas él lo prohibió y durmió unas dos o dos y media hora, sobre la camita de reposo. Nosotros, el señor Michael Coelius y yo, Jonas, el huésped, secretario del ayuntamiento, y la huéspeda, así como sus dos hijos, hemos velado junto a él hasta cerca de las diez y media horas. Entonces él ha pedido que se le calentara la cama en la alcoba, todo lo cual fué hecho con gran diligencia, y le acostamos. Después, a la una

de la noche, ha llamado al sirviente Ambrosio y a mí, y dijo primero al sirviente: "Calienta la pequeña habitación". Cuando el sirviente se hubo apresurado y el cuartito estaba caliente, me ha dicho: "!Oh, Dios mío! Doctor Jonas, qué mal me siento, qué fuerte se me oprime el pecho. Oh, yo quedaré en Eisleben". En esto acudimos Ambrosio y nosotros todos y le ayudamos a levantarse del lecho. Cuando hubo llegado al cuartito, volvió a pasearse, mas en seguida pidió paños calientes. Nosotros fuimos de prisa a mandar despertar a ambos médicos en la ciudad, quienes vinieron presurosos, asimismo hicimos despertar a mi señor el Conde Alberto, quien pronto llegó corriendo con la Condesa, y probamos con medicamentos y todo lo posible. Ahí el Dr. Martín ha comenzado a orar: "¡Mi Padre Celestial! ¡Dios eterno misericordioso! ¡Tú me has revelado a tu amado Hijo, nuestro Señor Jesucristo! A Él yo honro por mi Salvador y Redentor, a Él que los impíos persiguen, infaman y vituperan. ¡Acoge mi alma contigo!" Luego dijo tres veces: "En tus manos encomiendo mi espíritu", y: "Así Dios amó al mundo". Mientras, egregio señor, cuando los médicos y nosotros trajimos los mejores reconfrotantes, comenzó a enmudecer, como si desfalleciese, y a nuestras fuertes voces y sacudidas no respondió. Empero, mientras la Condesa y los médicos le frotaban con Acquavite, comenzó de nuevo a contestar, aunque débilmente, al señor Michael Coelius y a mí: "Sí", y "No". Y cuando de pronto le preguntamos a gritos: "Queridísimo Padre, ¿vos confesais a Cristo, el Hijo de Dios, nuestro Salvador y Redentor?" dijo una vez más, con fuerza, de modo que se le pudo oír: "¡Sí!" Después se le enfriaron frente y rostro. Y por fuerte que se le llamara, se le sacudiera y se le nombrara por el nombre de pila: "Doctor Martín", ya no contestó más, hizo un suave suspiro y gemía con las manos juntas y entrelazadas. Y, egregio señor, éste que con el corazón entristecido y muchas lágrimas lloramos, durmió así en Cristo, aproximadamente entre las dos y tres de la noche hacia la madrugada".

(Nota traducida por Max G. H. Schmidt).